



Université de Montréal

**La réaction de Gorgias au Poème de Parménide :  
élaboration d'une rhétorique comme fuite de l'ontologie.**

Par François-Julien Côté-Remy

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise Ès Arts (M. A.)  
en philosophie  
option recherche

Août 2015

© François-Julien Côté-Remy, 2015

## **Résumé**

L'objectif principal de ce mémoire de maîtrise sera d'examiner en détails les arguments que Gorgias avance dans le Traité sur le non-être pour supporter sa thèse de l'impossibilité de la connaissance. Ces arguments sont au nombre de trois : a) rien n'est; b) Si quelque chose est, c'est inconnaissable; c) Si c'est connaissable, c'est indémontrable aux autres. En plus de s'attaquer à la thèse parméniidienne de la correspondance entre le « penser » (noein) et « l'être » (einai), ces arguments viennent justifier l'art rhétorique. En effet, sans la connaissance qui nous permettrait de départager le vrai du faux, l'être humain n'a plus rien d'autre que ses intérêts personnels et les moyens rhétoriques de les faire triompher. Dans un tel contexte, la rhétorique devient, à proprement parler, la seule science véritablement légitime.

**Mots-clés :** Gorgias, sophistes, rhétorique, Platon, métaphysique, épistémologie.

## **Abstract**

The main objective of this master's thesis is to closely examine the arguments that Gorgias develops in his *Discourse on the not-being*, in which he defends the impossibility of knowledge. There are three arguments in this discourse: a) nothing exists; b) even if something exists, nothing can be known about it; c) even if something can be known about it, knowledge about it can't be communicated to others. These arguments do not only attack the parmenidean's thesis of correspondence (between mind and being); they also present themselves as a justification of the art of rhetoric. As a matter of fact, without knowledge, we are unable to establish a strong difference between truth and falsehood, and therefore we are left alone with our desires and interests. It is in such a context that rhetoric becomes, literally, the only legitimate art (or technique).

**Keywords:** Gorgias, sophists, rhetoric, Plato, metaphysics, epistemology.

## **Table des matières**

<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>I</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>	<b>III</b>
<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>IV</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>2</b>
1.1 Les sophistes et Platon.....	2
1.2 Gorgias, rhéteur et « philosophe anti-parménidien ».....	9
1.3 Structure, textes et méthodologie.....	13
<b>PREMIÈRE PARTIE : LE POÈME DE PARMÉNIDE.....</b>	<b>15</b>
2.1 La question de l'intertextualité.....	15
2.2 L'Être et le Non-Être.....	17
2.3 La correspondance entre l'Être, le Dire et le Penser.....	21
2.4 L'écho philosophique de Parménide.....	24
<b>DEUXIÈME PARTIE : GORGIAS CONTRE PARMÉNIDE.....</b>	<b>27</b>
3.1 Le Traité sur le non-étant : questions philologiques.....	27
3.2 « Rien n'est ».....	35
3.3 « Si quelque chose est, c'est inconnaissable ».....	42
3.4 « Si c'est connaissable, c'est indémontrable aux autres.....	46
3.5 L'ontologie mise à mort.....	50
<b>TROISIÈME PARTIE : LA RHÉTORIQUE DE GORGIAS.....</b>	<b>54</b>
4.1 De l'ontologie à la rhétorique (ou logologie).....	54
4.2 Le pouvoir du logos : l'exemple de l'Éloge d'Hélène.....	59
4.3 La rhétorique, l'art le plus utile.....	68
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>71</b>
5.1 Synthèse et rappel.....	71
5.2 Ouverture : Platon et les sophistes.....	76
<b>Bibliographie.....</b>	<b>83</b>

## **REMERCIEMENTS**

À ma directrice, Elsa, pour son soutien digne du titan Atlas. Sans son aide et sa sagesse, cette entreprise n'aurait jamais pu être menée à bien.

À mon père, Patrick, de qui je tiens les vertus de l'effort, de la discipline et de la persévérance.

À ma mère, Maryette Côté, de qui je tiens les vertus de l'amour, du courage et de la résilience.

À mon frère, Alexis Côté-Remy, et à mon ami Simon Brien, qui m'ont accompagné lors de tous ces dimanches où je m'évertuais à rédiger.

À Frédérik Fortin et Vincent Darveau St-Pierre, dont les esprits vivaces m'invitent sans cesse à me perfectionner. Vous êtes à mes yeux d'authentiques philosophes, et je suis honoré par l'amitié que vous partagez avec moi.

À Ariane Bédard-Provencher, Marie-Ève Melanson et Camille G. Grenon, à qui je dois la majeure partie de mon développement moral. Quand par la grâce divine je serai devenu une meilleure personne, je dirai à toutes les Muses de l'Olympe que c'est à vous que reviennent toutes les louanges.

Et finalement, à tous ceux et celles que j'appelle volontiers « ami/amie », et qui sont pour moi autant de Souverains Biens : Luc Gagnon, Hind Fazazi, Yann Fortin, Laurence Shank, Samuel Montplaisir, Blandine Parchemal, Sébastien Beaupré-Huot, Thomas-Élie Belley-Côté, et tous les autres que l'émotion me fait oublier, mais qui sont, bien sûr, tout aussi importants.

# **1. Introduction**

## **1.1 Les sophistes et Platon**

Un spectre hante les sophistes, le spectre de Platon. Bien loin d'être un simple clin d'œil littéraire<sup>1</sup>, cette affirmation nous rappelle que les sophistes<sup>2</sup> ont presque toujours été étudiés à travers la seule lunette platonicienne. Fidèle aux idées reçues qui lui viennent de Platon, la tradition philosophique a longtemps considéré que les sophistes n'étaient que des techniciens du discours (*technites tôn logôn*) versés dans « l'imitation des choses réelles<sup>3</sup> », et ce grâce à une « sorte de science de l'apparence sur toutes choses<sup>4</sup> ». Aux yeux de Platon (et de la tradition également), le sophiste apparaît constamment comme la contrepartie du philosophe, voire comme son ennemi juré. C'est du moins ce que nous constatons à la lecture de plusieurs dialogues platoniciens : le philosophe soucieux d'acquérir vérité et vertu est opposé au sophiste, lequel est plus souvent qu'autrement dépeint comme un charlatan et un faux-philosophe « naturellement habile dans les relations humaines<sup>5</sup> ».

D'ailleurs, la critique que Platon adresse aux sophistes ne manque absolument pas d'être agressive. C'est le cas notamment dans la *République*, où Platon voit le sophiste comme cet individu qui, sans avoir de connaissances véritables, se présente néanmoins comme un éducateur compétent auprès du peuple<sup>6</sup>. Sans souci pour ce qui est beau, bien ou juste, le sophiste cherche seulement à s'attirer les faveurs de son auditoire; il est comme cet énergomène qui cherche à apprivoiser une bête en observant quelles sont les choses qui

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire, la phrase d'ouverture du Manifeste du Parti Communiste de Karl Marx : « Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme ».

<sup>2</sup> Plus précisément, ceux du Ve siècle avant J-C.

<sup>3</sup> *Sophiste*, 234d

<sup>4</sup> *Sophiste*, 223c-d

<sup>5</sup> *Gorgias*, 459b-459c

<sup>6</sup> *République*, 493a-493c

l'irritent et qui lui font plaisir<sup>7</sup>. Dans le *Gorgias*, Platon est encore plus virulent à l'endroit des sophistes et de l'art qui a fait leur postérité, la rhétorique : non seulement la rhétorique n'est-elle qu'un savoir-faire qui cherche à gratifier et à faire plaisir<sup>8</sup>, mais en plus celle-ci n'est utile qu'aux criminels et aux injustes qui tentent d'échapper à la justice<sup>9</sup>.

Même si plusieurs siècles nous séparent de l'Antiquité, notre époque fait bel et bien écho à l'hostilité que Platon alimentait contre les sophistes. En effet, le terme « sophiste » est encore aujourd'hui imprégné d'une forte connotation péjorative. L'exemple le plus frappant de cette réalité demeure sans doute notre dictionnaire, lui qui définit le sophiste comme cet « individu qui use d'arguments et de raisonnements spécieux<sup>10</sup> ». Parallèlement, on nomme « sophisme » tout argument qui semble valide, mais qui en réalité est fallacieux et malhonnête. Pensons aussi à ce que l'on enseigne à propos des sophistes au sein de nos institutions collégiales: la plupart du temps, les professeurs de philosophie présentent les sophistes comme des opportunistes et des démagogues motivés par leurs intérêts personnels<sup>11</sup>. Pire encore, une pédagogie parfois douteuse incite certains enseignants à comparer les sophistes aux politiciens les plus corrompus de notre société, comme si la sophistique n'était bonne qu'à instruire les tyrans.

À notre humble avis, l'animosité que nous les modernes entretenons à l'égard des sophistes relève de ce qu'il convient d'appeler un « préjugé platonicien ». Comme bon nombre d'érudits qui nous ont précédés, nous perpétons nous aussi une conception tout à fait négative

---

<sup>7</sup> République, 493a-493c

<sup>8</sup> *Gorgias*, 462c

<sup>9</sup> *Gorgias*, 481b

<sup>10</sup> Le Nouveau Petit Robert 2009

<sup>11</sup> Je précise ici qu'il s'agit d'une impression personnelle qui prend racine dans mon expérience personnelle en tant qu'étudiant au collégial.



(et platonicienne) du sophiste. C'est aussi l'avis de Barbara Cassin, laquelle considère que notre vision des sophistes reste largement tributaire de l'influence des dialogues platoniciens. Dans son ouvrage intitulé *l'Effet sophistique*, elle nous rappelle que l'image des sophistes telle que nous la véhiculons est en fait celle que la tradition platonicienne nous a laissée :

« De l'ensemble des dialogues de Platon se dégage la figure désormais traditionnelle de la sophistique. Elle est déconsidérée sur tous les plans; ontologique : le sophiste ne s'occupe pas de l'être, mais se réfugie dans le non-être et l'accident; logique : il ne recherche pas la vérité ni la rigueur dialectique, mais seulement l'opinion, la cohérence apparente, la persuasion, et la victoire dans la joute oratoire; éthique, pédagogique et politique : il n'a pas en vue la sagesse et la vertu, pas plus pour l'individu que pour la cité, mais il vise le pouvoir personnel et l'argent; littéraire même, puisque les figures de son style ne sont que les boursoufflures d'un vide encyclopédique. À mesurer la sophistique à l'aune de l'être et de la vérité, il faut la condamner comme pseudo-philosophie : philosophie des apparences et apparence de la philosophie »<sup>12</sup>.

Sous l'influence de ce « préjugé platonicien », la tradition philosophique a considérablement dévalué la littérature sophistique. La preuve en est que même lorsque l'on cherche à comprendre la pensée des sophistes, on boude et néglige les textes originaux des sophistes, et ce au profit d'interprétations qui accordent une confiance exclusive et démesurée au témoignage de Platon. Évidemment, cela s'explique en partie par le fait que l'écrasante majorité des écrits des sophistes n'ont pas survécu à l'Histoire. Devant la rareté des documents pouvant rendre compte des doctrines des sophistes, la tradition philosophique s'est naturellement tournée vers l'œuvre monumentale de Platon. Néanmoins, nous considérons qu'il faut tempérer la confiance que nous accordons aux récits platoniciens, car comme nous le rapporte Paul Woodruff dans son texte sur Gorgias et Protagoras, les dialogues de Platon sont d'abord et avant tout des « fictions avec une portée philosophique »<sup>13</sup>, et il serait aventureux

---

<sup>12</sup> Cassin (1995), page 10.

<sup>13</sup> À ce titre, de nombreux travaux ont été réalisés sur le caractère littéraire et fictif des dialogues platoniciens. Par exemple, on hésite à identifier un « Socrate historique », puisque nous savons que Platon (comme tous ceux qui ont écrit sur la vie de Socrate) a très certainement inventé beaucoup d'éléments, autant en ce qui a trait à la mise

de croire que ceux-ci relatent des faits historiques<sup>14</sup>. Pour cette raison, nous croyons qu'il est nécessaire de chercher à comprendre les sophistes à partir de leurs textes, et non simplement sur la base des opinions de Platon, aussi utiles soient-elles.

Quand nous invoquons ce fameux « préjugé platonicien », nous ne sommes pas en train d'affirmer que Platon avait des préjugés à l'égard des sophistes (en tant que contemporain de nombreux sophistes, Platon avait ses propres raisons d'exécrer la sophistique et ses adeptes). Bien au contraire, la faute revient plutôt aux auteurs de la tradition philosophique qui se sont contentés du témoignage de Platon pour élaborer leur conception des sophistes (d'où l'expression « préjugé platonicien »). Et si nous persistons à voir les sophistes de manière négative, c'est en grande partie à cause du fait que nous avons longtemps refusé de considérer l'autre côté de la médaille, c'est-à-dire l'ensemble des textes et fragments des sophistes qui ne dépendent pas de Platon et de ses dialogues. Bref, nous réitérons le point qui est le nôtre : pour en arriver à une bonne compréhension des sophistes, il faut chercher à reconstruire leurs doctrines à partir des textes qu'ils nous ont laissés, et non sur la seule base de la critique platonicienne.

Heureusement pour les sophistes, ce ne sont pas tous les érudits qui les ont compris uniquement à travers le raccourci platonicien. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, le philosophe allemand Hegel reconnaît que l'apparition des sophistes en Grèce antique constitue un moment important et nécessaire dans l'histoire de la philosophie : non seulement sont-ils devenus les « maîtres de la Grèce<sup>15</sup> » par la puissance de leur art (la rhétorique), mais

---

en scène que pour les idées exprimées par Socrate lui-même. Si donc il y a une « question socratique », pourquoi n'y aurait-il pas une « question sophistique »?

<sup>14</sup> Woodruff (1999), page 291.

<sup>15</sup> Hegel (1822), page 264.

en plus ils se sont vigoureusement attaqués à « tout ce qui passe pour donné ou pour acquis dans une société »<sup>16</sup>. Loin d'être ce charlatan que nous présente Platon, le sophiste de la perspective hégélienne apparaît comme un intellectuel au sens fort qui use de son intelligence pour « anéantir toute détermination »<sup>17</sup>. Le sophiste trouble l'ordre établi et prend d'assaut les valeurs morales les plus dominantes de son époque; il fait aussi violence aux thèses métaphysiques des Éléates en affirmant que « rien n'est » (Gorgias), ou encore que « l'homme est la mesure de toute chose » (Protagoras)<sup>18</sup>.

Selon Hegel, les doctrines des sophistes devaient cependant être dépassées par le progrès naturel de la pensée, et à ce titre il juge que Platon avait raison de les critiquer. Plus précisément, Hegel reproche aux sophistes leur « manque » de philosophie : n'étant jamais parvenue à des « principes derniers », Hegel considère que la sophistique appelait son propre dépassement par « l'exigence d'universalité »<sup>19</sup> inhérente à la philosophie. Or, nous aurons vite remarqué que ce reproche de Hegel n'est rigoureux qu'en apparence. En effet, il est absolument arbitraire de refuser le statut de « philosophes » aux sophistes sous prétexte qu'ils récusent toute forme d'objectivité, puisque la prémisse selon laquelle la philosophie a l'objectivité comme objet est ici posée comme principe, et en aucun cas sa vérité/nécessité n'est-elle démontrée. Plus encore, les conséquences de cette dite prémisse sont inacceptables d'un point de vue historique, car celles-ci exigeraient une dévaluation de toute pensée sceptique et/ou relativiste qui se garde d'en arriver à ses fameux « principes derniers ». Notons finalement qu'il est faux de dire que les doctrines des sophistes ne recherchent pas

---

<sup>16</sup> Sasso (1998) page 69

<sup>17</sup> Sasso (1998), page 69

<sup>18</sup> En soutenant de telles thèses, des sophistes comme Gorgias et Protagoras sont ouvertement en train de critiquer les conclusions du Poème de Parménide et en vertu desquelles la réalité est accessible à notre compréhension.

<sup>19</sup> Hegel (1822), page 264

l'objectivité; la plupart des sophistes ont en réalité défendu des thèses absolument positives, notamment dans les domaines de l'éthique et de la politique<sup>20</sup>. Le reproche de Hegel à l'égard des sophistes est conséquemment infondé.

Malgré tout, le portrait que dresse Hegel à propos des sophistes est à mille lieux d'être aussi sombre que celui de Platon. Dans une certaine mesure, on pourrait même dire que Hegel a contribué à réhabiliter les sophistes. En leur conférant une place importante dans l'histoire de la philosophie, Hegel reconnaît que les sophistes devraient retenir notre attention. Même s'ils sont toujours déconsidérés d'un point de vue philosophique, on admet que ces derniers ont constitué un défi pour les philosophes de l'Antiquité, lesquels ont dû défendre leur prétention à fonder la connaissance contre les attaques répétées des sophistes. Ainsi, sous l'influence de Hegel, les sophistes deviennent dignes d'intérêt, à tout le moins lorsqu'ils sont jugés à l'aune de leur opposition avec la philosophie.

Plus tard au courant du XIXe siècle, d'autres auteurs emboîtent le pas à Hegel et contribuent à redorer quelque peu l'image des sophistes. Ce fut le cas notamment de George Grote, un historien anglais devenu célèbre pour son œuvre majeure sur l'histoire de la Grèce (*A History of Greece*). Dans le douzième volume de cet ouvrage, Grote affirme que les sophistes sont « mal compris aussi bien que mésestimés »<sup>21</sup>, et qu'il faut se garder d'être séduit et trompé par les « sarcasmes de Platon »<sup>22</sup>. Allant même jusqu'à qualifier l'hostilité de Platon de « jalousie », Grote soutient que pour reconstruire les doctrines des sophistes, il faut

---

<sup>20</sup> C'est le cas pour des sophistes tels que Thrasymaque et Antiphon, lesquels ont su élaborer des théories originales à propos de la justice et de la vertu. Thrasymaque, par exemple, défend que la justice est l'intérêt du plus fort (Rép, livre I); Antiphon, quant à lui, aurait proposé une théorie politique sur le thème de la concorde.

<sup>21</sup> Grote, (1856) Volume XII, page 167

<sup>22</sup> Grote, (1856), Volume XII, page 167

s'affranchir de la sévérité des dialogues platoniciens. Une fois délivré de ladite sévérité de Platon, le commentateur peut contempler les sophistes pour ce qu'ils étaient, c'est-à-dire d'admirables éducateurs qui préparaient moralement et politiquement la jeunesse grecque à la vie publique et privée.

Au XXe siècle, la réhabilitation des sophistes se poursuit et prend une tout autre tournure : l'opposition généralement admise entre sophistes et philosophes commence à s'effriter, et plusieurs intellectuels en viennent à remettre en question l'idée selon laquelle la sophistique ne peut être considérée comme un mouvement présentant des tendances philosophiques. Faisant front commun contre le « préjugé platonicien » dont nous parlions précédemment, une nouvelle tradition d'auteurs voit le jour et ceux-ci s'accordent pour dire que les sophistes ont bel et bien défendu des thèses philosophiques originales. Parmi ces auteurs, on retrouve Barbara Cassin, philosophe française et spécialiste du mouvement sophistique. Dans un de ses nombreux ouvrages sur les sophistes, cette dernière soutient que la sophistique est « un moment de lucidité de la philosophie »<sup>23</sup>, où les sophistes ont su réfuter « l'abstraction vide de l'être éléatique par la considération des choses effectives, de la réalité du monde sensible et vivant, pluralité, mouvement, subjectivité »<sup>24</sup>. Avec l'arrivée de cette nouvelle tradition d'interprétation, la réhabilitation du sophiste est complète : plus qu'un rhéteur opportuniste, le sophiste est aussi un philosophe présocratique anti-éléatique et anti-platonicien « dès avant Platon »<sup>25</sup>.

Suivant les observations de cette tradition littéraire, l'objectif premier de ce mémoire sera de contribuer à la « réhabilitation philosophique des sophistes », eux qui ont été trop

---

<sup>23</sup> Cassin (1995), page 24

<sup>24</sup> Cassin (1995), page 23

<sup>25</sup> Cassin (1995), page 24

souvent défigurés par les assauts du prosélytisme platonicien. Bien évidemment, nos considérations ne pourront porter sur l'ensemble des sophistes (ce serait là la tâche d'un ouvrage bien plus imposant et beaucoup plus sérieux). Nous allons plutôt concentrer nos efforts sur un sophiste bien particulier, le célèbre Gorgias de Léontini. En nous inspirant des travaux de Barbara Cassin et d'autres auteurs, nous entendons démontrer que la rhétorique de Gorgias est fondée philosophiquement dans une pensée dite « anti-parménidienne » où la légitimité (et la possibilité) du discours métaphysique est rejetée. Plus spécifiquement, nous chercherons à montrer comment Gorgias, via une critique des conclusions du *Poème* de Parménide (qui s'articule dans le *Traité sur le non-être*), met à mort toute forme d'ontologie, et ce au profit de la légitimation de l'art rhétorique.

## **1.2 Gorgias, rhéteur et « philosophe anti-parménidien »**

À propos du sophiste Gorgias, la tradition philosophique aura surtout retenu sa profession de rhéteur. La petite histoire raconte d'ailleurs que Gorgias allait de cité en cité, et ce pour y offrir des prestations rhétoriques de toute sorte. Les différents témoignages rapportent à ce titre que Gorgias « avait réponse à tout<sup>26</sup> », et qu'il pouvait « parler excellemment sur tous les sujets<sup>27</sup> ». On sait aussi que Gorgias forma de nombreux élèves à l'art de la rhétorique en échange d'importantes sommes d'argent. Parmi ceux qui bénéficièrent de son enseignement, on retrouve de très célèbres personnages tels qu'Isocrate, Thucydide, Critias et Agathon<sup>28</sup>. Avant de mourir à l'âge très honorable de 107 ans (c'est du moins ce que

---

<sup>26</sup> *Gorgias*, 449c

<sup>27</sup> Cicéron, *De l'Invention*, 1.7.

<sup>28</sup> Barbara CASSIN, « GORGAS » (~483 env.-env. ~374) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]

les fragments avancent), Gorgias nous a laissé quelques textes, dont *l'Éloge d'Hélène*, *l'Apologie de Palamède*, *l'Olympique* et une *Oraison funèbre*. Nous avons aussi conservé, via Sextus Empiricus et l'Anonyme, deux fragments de son polémique *Traité sur le non-être*.

Comme beaucoup d'autres sophistes, Gorgias fut l'objet d'une œuvre de Platon, le *Gorgias*. Dans ce dialogue, Socrate désire interroger le célèbre rhéteur dans le but de savoir « quelle est la vertu de son art et en quoi consiste ce qu'il professe et enseigne<sup>29</sup> ». Au bout de quelques échanges, l'insistance de Socrate porte ses fruits et fait surgir une définition claire et précise de la rhétorique: celle-ci est « productrice de conviction; elle fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela, mais elle ne les fait pas connaître<sup>30</sup> ». Pour Gorgias, la toute-puissance de la rhétorique provient justement du fait qu'elle rend capable d'insuffler n'importe quelle croyance à n'importe qui et sur n'importe quel sujet; elle permet même à l'orateur de vaincre les savants sur leur propre terrain, « car il n'est pas de sujet sur lequel l'homme habile à parler ne parle devant la foule d'une manière plus persuasive que n'importe quel artisan<sup>31</sup> ». Dans le contexte de la démocratie athénienne où tous s'exprimaient régulièrement devant un auditoire, on comprend vite comment la rhétorique a pu rassembler autant d'adeptes.

Dans son commentaire sur le *Gorgias*, Monique Canto-Sperber résume assez bien l'essentiel de la critique que Platon adresse à la rhétorique de Gorgias (et des sophistes en général). Ainsi, la rhétorique « se soucie seulement de l'apparence et du vraisemblable<sup>32</sup>, et « n'a aucunement l'ambition de bien traiter ce dont elle parle<sup>33</sup> ». La rhétorique n'est donc pas une science; elle se soucie seulement de la conviction qu'elle peut insuffler aux membres d'un

---

<sup>29</sup> *Gorgias*, 448a, traduction (ici, et pour toute autre citation du *Gorgias*) établie par Monique Canto-Sperber.

<sup>30</sup> *Gorgias*, 454b-454c

<sup>31</sup> *Gorgias*, 456b

<sup>32</sup> Canto-Sperber (2009) page 34

<sup>33</sup> Canto-Sperber (2009), page 34

auditoire), et celle-ci n'a « ni règles, ni normes, ni critère d'exactitude, ni moyen d'évaluation »<sup>34</sup>. Cela étant, Platon affirme que la rhétorique ne peut être un bon guide en ce qui concerne la « meilleure conduite à suivre » (ou « manière de vivre ») : sans connaissance véritable du beau, du bien et du juste, la rhétorique ne peut avoir aucune valeur pour ceux et celles qui cherchent à vivre conformément à la vertu.

Loin de tomber dans l'oreille d'un sourd, ces reproches que Platon destine à la rhétorique connaîtront une très grande postérité : la férocité de Platon à l'égard de la rhétorique sera aussi celle de toute la tradition philosophique, laquelle retiendra surtout que la rhétorique de Gorgias a formé des individus surexcités et incontinents tels que Calliclès et Polos<sup>35</sup>. Or, comme nous l'avons maintes fois répété, il faut éviter d'être séduit par la caricature platonicienne, puisque celle-ci nous porte à penser (et à tort) que les sophistes n'avaient aucune préoccupation philosophique, ce qui est bien évidemment faux. Le sophiste Gorgias en est la plus grande preuve, lui qui nous a laissé quelques textes pouvant faire l'objet d'analyses philosophiques. C'est le cas, entre autre, de son *Traité sur le non-être*, où Gorgias développe une argumentation forte et rigoureuse dont les conclusions sont qu'on ne peut rien savoir sur l'être et que « les démonstrations disent tout sans exception ». Il s'agit là d'une thèse philosophique originale, et cette dernière sera un des principaux enjeux de ce mémoire.

Que Gorgias ait été un célèbre rhéteur est un fait indiscutable, et conséquemment nous ne traiterons pas de cette question<sup>36</sup>. Notre objectif sera plutôt de chercher à démontrer que Gorgias, en plus d'être un prolifique sophiste, fut aussi un philosophe. Selon Jacqueline de Romilly, la philosophie de Gorgias émerge dans ce que nous avons conservé de son *Traité sur*

---

<sup>34</sup> Canto-Sperber (2009), page 34

<sup>35</sup> C'est du moins l'impression que nous laisse la caricature platonicienne.

<sup>36</sup> Nous laissons le soin à d'autres d'en douter, et ce malgré le consensus de la tradition doxographique à ce sujet.



le *non-être*, dans lequel on détecte une forte intertextualité avec le *Poème* de Parménide: derrière ce texte « où l'on reconnaît le maître de rhétorique, le philosophe, cependant, est là »<sup>37</sup>, et ce dernier s'attaque explicitement aux deux principales thèses de Parménide, à savoir que l'être est et que celui-ci est connaissable. Pour Gorgias, non seulement l'être n'a pas les caractéristiques que Parménide lui prête<sup>38</sup>, mais en plus la correspondance parménidienne entre le « penser » (I, 1), le « dire » (I, 2) et « l'être » (I, 3) est tout simplement impossible. L'étant (I, 4) serait pour ainsi dire toujours et déjà hors de portée de l'entendement humain, ce qui interdit bien sûr l'établissement de tout discours métaphysique.

En s'attaquant à la thèse parménidienne de la correspondance, Gorgias adopte une position philosophique originale qui prend le contre-pied de toute une tradition philosophique. Contrairement à ce que défendront les métaphysiques platonicienne et aristotélicienne, la « philosophie » de Gorgias prétend quant à elle que la réalité nous est inaccessible, et donc inconnaissable. Dans ce monde « ontologiquement inexistant »<sup>39</sup> où l'être échappe au discours, Gorgias assoit la toute-puissance de la rhétorique : car « c'est parce que rien n'est que le discours parle sans avoir à dire une chose plutôt qu'une autre »<sup>40</sup>. L'utilité de la rhétorique apparaît donc en même temps que l'impossibilité de la connaissance; sans l'alètheia pour trancher dans les affaires humaines, les habiletés oratoires deviennent nécessaires pour tout être humain soucieux d'avancer ses intérêts. Avec la mort de l'ontologie, la vérité cède le pas au vraisemblable, et la science est remplacée par l'opinion. Nous assistons alors chez Gorgias au rejet de l'ontologie en faveur de la rhétorique (ou logologie) : c'est ce rejet qui sera étudié par ce mémoire.

---

<sup>37</sup> De Romilly (1988) page 139

<sup>38</sup> Éternité, immobilité, immuabilité, etc.

<sup>39</sup> Cassin (1980), page 531

<sup>40</sup> Cassin (1980), page 531

### **1.3 Structure, textes et méthodologie**

L'objectif principal de ce mémoire sera donc d'expliquer comment la rhétorique de Gorgias tire sa légitimité d'un discours « anti-parménidien ». Par voie de conséquence, la première partie de notre travail portera sur le *Poème* de Parménide, auquel Gorgias offre une réponse. Nous prendrons alors la peine d'étaler les conclusions dudit *Poème* tout en rappelant l'importance que ce texte a eue pour la tradition philosophique. La deuxième partie, quant à elle, concentrera ses efforts sur le controversé *Traité sur le non-être* de Gorgias, où nous tâcherons d'exposer les arguments qu'oppose Gorgias aux conclusions parménidiennes. Ceux-ci culminent en trois thèses différentes, à savoir que a) Rien n'est; b) Si quelque chose est, c'est inconnaissable; c) Si c'est connaissable, c'est indémontrable aux autres. Et finalement, dans la troisième et dernière partie, nous tenterons de reconstituer la rhétorique de Gorgias à partir de textes tels que *l'Éloge d'Hélène*. Notons ici que nous proposons une lecture « holistique » des différents textes que nous étudierons : nous tenterons de démontrer comment la rhétorique de *l'Éloge d'Hélène* apparaît comme une conséquence du propos exposé par Gorgias dans le *Traité sur le non-être*. Une fois que nous aurons dressé un portrait global de la philosophie de Gorgias, nous pourrons même constater que nos considérations font écho au Gorgias tel qu'il est décrit par Platon.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, notre recherche fera intervenir une très grande variété d'auteurs. Pour la première partie sur Parménide, nous utiliserons entre autres les ouvrages de Pierre Aubenque, Jean Beaufret et Martin Heidegger. Dans la deuxième partie de notre travail (qui portera sur le *Traité sur le non-être*), nous nous référerons

principalement aux travaux de Barbara Cassin<sup>41</sup>, mais aussi à ceux de Kerferd, Guthrie, A.A. Long et De Romilly. Et en ce qui concerne la troisième partie, nous citerons de nombreux spécialistes, dont Segal, Schiappa, Poulakos et McComiskey. Pour ce qui est des textes originaux en grec ancien, nous nous référerons aux traductions des auteurs suivants : Jean-Paul Dumont (Parménide), Marie-Laurence Desclos (Gorgias) et plein d'autres (dont les noms se trouvent dans la bibliographie). Voici donc la forme générale que prendra ce mémoire (en excluant l'introduction et la conclusion) : 1) Première partie : le *Poème* de Parménide; 2) Deuxième partie : Gorgias contre Parménide; 3) Troisième partie : La rhétorique de Gorgias.

---

<sup>41</sup> L'effet sophistique et Si Parménide (voir la bibliographie).

## **2. Le Poème de Parménide**

### **2.1 La question de l'intertextualité**

Comme nous l'avons dit un peu plus haut, le *Traité sur le non-être* de Gorgias semble intimement lié au *Poème* de Parménide. Aux yeux de la philosophe française Barbara Cassin, nous pouvons même dire que le *Traité* apparaît ici comme « l'antilogue »<sup>42</sup> du *Poème*, et ce pour deux raisons : d'abord parce qu'il s'attaque ouvertement aux deux plus grandes thèses de Parménide (à savoir « l'être est et le non-être n'est pas » et « être et penser sont une seule et même chose »), mais aussi parce qu'il invoque très clairement l'impossibilité pour l'être de se voir prédiquer des caractéristiques que Parménide lui attribue (éternité, immuabilité, unité, immobilité, etc.). *Le Traité sur le non-être* ne serait alors qu'une réponse aux doctrines métaphysiques des Éléates, dont Parménide lui-même fait partie. Il s'agirait, pour reprendre les mots de Cassin, d'« un discours second critique d'un discours premier déjà tenu, en l'occurrence le *Poème* de Parménide »<sup>43</sup>.

Pour renforcer la thèse de la filiation entre le *Traité sur le non-être* et le *Poème* de Parménide, nous pouvons également souligner la proximité temporelle et spatiale qui unit Gorgias aux Éléates. En tant que natif de Léontinoi, une cité grecque de la Sicile, Gorgias a très probablement entretenu des rapports collégiaux avec les tenants de l'école éléatique (Zénon et Mélissos notamment), lesquels étaient ses contemporains directs. Il y a donc fort à parier que Gorgias était familier avec les thèses de Parménide et de ses disciples. De plus, tout indique que le *Traité sur le non-être* a été rédigé au courant du Ve siècle (probablement lors de la 84<sup>e</sup> Olympiade, en 440 av J.-C.), c'est-à-dire à une époque où les présocratiques

---

<sup>42</sup> Cassin (1980), page 57

<sup>43</sup> Cassin (1995), page 27

consacraient l'essentiel de leurs travaux intellectuels aux notions d'être et de non-être. À notre humble avis, ces conjectures nous indiquent que Gorgias, en plus d'être un des premiers sophistes, devait aussi être bien au fait des débats que menaient Parménide et ses contemporains.

Contre la croyance qui est la nôtre, les plus sceptiques pourraient nous faire remarquer que Parménide n'est jamais explicitement nommé par Gorgias, et que conséquemment nous ne pouvons affirmer avec certitude que le *Traité sur le non-être* est une tentative de réfutation des conclusions du *Poème* de Parménide. À cela, nous aimerions répondre que si cet argument se révélait être probant, nous aurions alors un sérieux problème philologique. En effet, le fait de ne pas nommer celui qui fait l'objet d'une critique est une chose plutôt commune chez les auteurs grecs. Devrions-nous alors suspendre notre jugement, même pour ces cas où l'intertextualité est claire, et ce sur la seule base du silence des auteurs? Les épicuriens, par exemple, n'ont jamais eu besoin de nommer les Académiciens pour que nous comprenions qu'ils s'en prenaient à leurs thèses épistémologiques. Lorsque remis dans leurs contextes, certains écrits des épicuriens ne pouvaient que s'adresser aux néo-pyrrhoniens, et c'est en ce sens que nous jugeons (et avec raison) que l'intertextualité entre les épicuriens et leurs adversaires était évidente<sup>44</sup>. Nous croyons, sous toute réserve, que le même raisonnement vaut pour le *Traité sur le non-être* : dans le contexte qui est le sien, ce texte prend tout son sens si nous le concevons comme une réponse au *Poème* de Parménide.

---

<sup>44</sup> Nous citons à titre d'exemple Lucrèce, lui qui s'en prend explicitement aux Académiciens comme nous l'indique ce passage de son œuvre *De la nature* : « Maintenant, si quelqu'un pense que rien n'est su, une chose qu'il ne sait pas, c'est si cela même peut être su, puisqu'il admet ne rien savoir. Je ne vais donc pas m'embarrasser d'argumenter ma cause contre cet homme qui a mis lui-même sa tête dans les traces de ses pieds » (Lucrèce, IV, 469-521).

Comme bon nombre de commentateurs et commentatrices<sup>45</sup>, nous sommes d'avis que l'intertextualité entre ces deux textes est « à peu près assurée<sup>46</sup> », et les arguments que nous venons d'invoquer suffisent amplement pour le démontrer. Ceci étant, un impératif logique exige que notre mémoire débute avec une brève exposition des thèses parméniennes : il serait mal avisé, en effet, d'aborder le *Traité sur le non-être* de Gorgias sans avoir pris connaissance au préalable du texte auquel il s'attaque. C'est pourquoi nous proposons de débiter notre investigation en résumant le *Poème* de Parménide. Notons que pour les fins de ladite investigation, nous nous limiterons à une lecture qui résume l'essentiel.

## **2. 2 L'Être et le non-être**

« Viens, je vais t'indiquer – retiens bien les paroles que je vais prononcer- quelles sont donc les seules et concevables voies s'offrant à la recherche. La première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut Non être, c'est la voie de la persuasion, chemin digne de foi qui suit la vérité; la seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'il est nécessaire au surplus qu'existe le non-être, c'est là, je te l'assure, un sentier incertain et même inexplorable<sup>47</sup> ».

Le *Poème* de Parménide, on le sait, commence avec une magnifique envolée littéraire : porté par les cavales et guidé par les jeunes filles (les Nymphes), Parménide raconte comment il fut conduit vers une déesse qui, lors de son célèbre sermon, lui indiqua que la « vérité bellement circulaire<sup>48</sup> » se doit de triompher des opinions des mortels, dans lesquelles « il

---

<sup>45</sup> En l'occurrence : Barbara Cassin, Monique Canto-Sperber, George Br. Kerferd, W.C.K. Guthrie, Jean-François Pradeau et bien d'autres.

<sup>46</sup> Canto-Sperber (2009), page 30

<sup>47</sup> Parménide, B, II, traduction (ici, et pour toute autre citation du *Poème*) établie par Jean-Paul Dumont.

<sup>48</sup> Parménide, B, II

n'est rien qui soit vrai ni digne de crédit<sup>49</sup> ». Si la déesse invite aussi fortement Parménide à se tenir loin de la voie de l'opinion, c'est surtout parce que cette dernière prend l'être « tantôt pour le même et tantôt le non-même<sup>50</sup> ». Le langage des mortels, par exemple, tombe constamment dans cette contradiction lorsqu'il décrit l'être comme une chose multiple et discontinue qui est constamment soumise à la naissance et à la destruction. C'est là une « voie inexplorable<sup>51</sup> » et inauthentique, puisque celle-ci porte le non-être à l'être, et vice-versa.

En demandant à Parménide de choisir entre la vérité (●★●●●) et l'opinion (⊥●●), la déesse lui demande en fin de compte de choisir entre l'être et le non-être, deux options qui apparaissent alors comme « les seules et concevables voies s'offrant à la recherche<sup>52</sup> ». D'un point de vue strictement logique, nous constatons immédiatement que nous avons ici à faire à une disjonction exclusive au sein de laquelle on détecte le principe de non-contradiction et la loi du tiers-exclu<sup>53</sup>. Certes, ces deux principes n'apparaîtront pas explicitement avant Platon et Aristote<sup>54</sup>; ils demeurent néanmoins très présents dans le *Poème*, et il y a fort à parier que Parménide aurait pu les « expliquer oralement à ses disciples<sup>55</sup> ». Entre « Être » (ἔστιν) ou « ne pas être » (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), ou devrait-on dire, entre P et ¬P, il y a incompatibilité, et pour cette raison il nous faut choisir : « De même que, dans *l'Évangile*, on ne peut servir deux maîtres à la fois, de même, dans le *Poème* de Parménide, on ne peut suivre les deux Voies en

---

<sup>49</sup> Parménide, B, II

<sup>50</sup> Parménide, B, VI

<sup>51</sup> Parménide, B, II

<sup>52</sup> Parménide, B, II

<sup>53</sup> Kahn (1969), page 707

<sup>54</sup> C'est-à-dire, avec sa formalisation par Aristote.

<sup>55</sup> Kahn (1969), page 708

même temps : ou bien on aimera l'une, et l'on haïra l'autre; ou bien, en haïssant l'une, on aimera l'autre<sup>56</sup> ».

S'il est vrai que l'« Être » et le « non-Être » sont les seules voies qui s'offrent à la recherche, cela ne veut pas dire pour autant qu'elles s'avèrent toutes deux praticables. De par sa nature même, la voie du non-être est inexplorable et inconnaissable, car « le néant n'est pas<sup>57</sup> » et jamais nul ne pourra « par la force prouver que le non-être a l'être<sup>58</sup> ». Tautologiquement parlant, la voie du « non-Être » est inaccessible du simple fait qu'elle n'est pas. Le « non-Être », « Lui qui ne mène à rien<sup>59</sup> » n'est donc qu'une fausse voie sur laquelle les mortels « sourds, aveugles et sots<sup>60</sup> » s'engagent par le plus grand égarement. Dès lors, étant donné l'impraticabilité de la voie du non-être pour la recherche, notre choix ne peut que s'orienter vers la seule « voie dont on puisse parler », c'est-à-dire celle du « il est<sup>61</sup> ».

Une fois parvenu sur la voie de l'Être, la déesse instruit Parménide quant à la nature de celui-ci. Ainsi l'Être est-il en premier lieu inengendré et éternel. Dépourvu de commencement et de fin, l'Être « est » au sens le plus fort, « formé toute d'une pièce<sup>62</sup> » et continu. Solidement enserré par la nécessité et la « force attachée au discours<sup>63</sup> » (πίστιος ισχύς), l'Être ne connaît ni la naissance, ni la destruction. Intemporel et universel, la portée de l'Être est absolue, et pour lui nul non-être ne peut se tenir avant et après lui, « puisqu'au présent il est, tout entier à la fois<sup>64</sup> ». Du néant donc, l'Être ne peut tirer son origine, et vers ce dernier il ne

---

<sup>56</sup> O'Brien, Denis (1987), page 141

<sup>57</sup> Parménide, B, VI.

<sup>58</sup> Parménide, B, VII

<sup>59</sup> Parménide, B, II

<sup>60</sup> Parménide, B, VI

<sup>61</sup> Parménide, B, VIII

<sup>62</sup> Parménide, B, VIII

<sup>63</sup> Parménide, B, VIII

<sup>64</sup> Parménide, B, VIII



peut converger. Comme le dit Parménide lui-même, qu'est-ce donc qui « l'aurait poussé à être ou plus tard ou plus tôt, si c'était le néant qu'il avait pour principe? <sup>65</sup> ». De même, si l'Être ne peut passer du non-être à l'Être, comment pourrait-il périr en passant de l'Être au non-être<sup>66</sup>?

Contrairement à ce qu'un premier regard pourrait nous laisser croire, les arguments qui sont ici invoqués par la déesse n'ont rien de grossier. Bien au contraire, ces derniers relèvent de ce que Gregory Vlastos ose nommer une « logique pure<sup>67</sup> », la première qui ait jamais existé dans l'histoire de la philosophie occidentale. En plus de se servir du principe de non-contradiction (et de la loi du tiers-exclu), la déesse semble également souscrire à une version primitive du principe de raison suffisante tel qu'il sera plus tard élaboré par le philosophe allemand Gottfried Wilhem Leibniz<sup>68</sup>. Si le non-être ne peut s'associer à l'Être, c'est d'abord et avant tout parce que le non-être « est », de par sa non-existence, externe à l'ordre causal de l'univers. Loin d'être redondante, cette affirmation nous révèle en fait un des axiomes les plus fondamentaux de la pensée : de la cause vers l'effet, ou encore de l'origine vers l'aboutissement, tous les termes de « l'équation » doivent être liés dans l'Être, sans quoi nous ne pourrions rendre compte de rien. « Ce qui est » provient de « ce qui est », et nécessairement il retourne en lui-même; c'est pourquoi il « est » toujours et déjà, un et « un continu<sup>69</sup> ».

---

<sup>65</sup> Parménide, B, VIII

<sup>66</sup> À ce titre, Charles Kahn note que Parménide ne présente aucun argument pour expliquer pourquoi l'Être ne peut périr et passer au non-être : « Now, if one looks closely, Parmenides does not even argue against destruction. He argues only against the possibility of genesis or coming-to-be, and assumes that the symmetrical denial of passing away, as well as the denial of past and future and the assertion of uniformity and uniqueness, all follow trivially (as it were) from his argument against coming-to-be ».

<sup>67</sup> Vlastos (1946), page 76

<sup>68</sup> Au paragraphe 32 de sa célèbre *Monadologie*, le philosophe allemand Gottfried Wilhem Leibniz définit ce principe comme étant une logique de l'existence où « aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement »

<sup>69</sup> Parménide, B, VIII

Or, si l'Être est sans commencement et sans fin, il doit aussi être entier, et donc indivisible. Aux yeux de la déesse, il n'est rien qui puisse « s'opposer à sa cohésion<sup>70</sup> » puisqu'en étant « tout rempli d'être<sup>71</sup> », « sans avoir ça ou là quelconque chose en plus [...] ou quelque chose en moins<sup>72</sup> », il embrasse et enlace nécessairement toute chose. De même, si l'Être échappe à la génération et à la destruction, alors il est aussi immobile, en ce sens où il est identique à lui-même et intouché par le changement : « Il est de toutes parts borné et achevé [...] Car aussi bien en plus et aussi bien en moins, aucune variation ici ou là n'existe<sup>73</sup> ». Bref, une fois que nous nous sommes ralliés à la thèse de la déesse, à savoir que l'être est et que le non-être n'est pas, « on refuse déjà implicitement la possibilité d'une génération ou d'une destruction de l'être<sup>74</sup> », et ce faisant nous ne pouvons qu'accepter les autres caractéristiques qui appartiennent à l'Être (immutabilité, immobilité et l'unité), et qui apparaissent alors comme de simples conséquences logiques.

### **2. 3 La correspondance entre l'Être, le Dire et le Penser**

*« ... en effet le non-être (Lui qui ne mène à rien) demeure inconnaissable et reste inexprimable. Car même chose sont le penser et l'être<sup>75</sup> ».*

Tout au long du *Poème*, nous prenons acte de l'insistance avec laquelle la déesse invite Parménide à écarter sa pensée de la voie du non-être, dont le sentier est « incertain et

---

<sup>70</sup> Parménide, B, VII

<sup>71</sup> Parménide, B, VII

<sup>72</sup> Parménide, B, VIII

<sup>73</sup> Parménide, B, VIII

<sup>74</sup> O'Brien, Denis, 1987, page 236

<sup>75</sup> Parménide, B, II-III

même inexplorable<sup>76</sup> ». Le non-être, nous l'avons déjà dit, est inaccessible du simple fait qu'il gît hors de la juridiction de l'Être. S'il n'est pas, le non-être ne peut être appréhendé, puisque la pensée ne peut avoir pour objet que le « ce qui est », c'est-à-dire cette chose qui peut se manifester comme un « étendue-devant<sup>77</sup> » qui est en mesure de capter l'attention du *noein*. De là se dégage la sentence ultime que la déesse souhaite adresser à Parménide : l'Être est la seule voie qui est, et de ce fait notre pensée et notre attention ne peuvent que se fixer sur cette dernière. En d'autres mots, l'Être et le penser se tiennent, pour reprendre la terminologie heideggérienne, dans un rapport de co-appartenance où « l'être est égal à la pensée, pour autant que l'objectité des objets se compose, se constitue, dans la conscience représentante, dans le « je pense quelque chose<sup>78</sup> » ».

L'Être est donc la seule chose dont la pensée puisse se saisir, « car il n'y a rien d'autre qui puisse se présenter comme objet de la pensée si ce n'est l'être<sup>79</sup> ». C'est d'ailleurs là toute la signification du célèbre vers que l'on retrouve au troisième fragment du *Poème*, et qui veut que l'être et le penser soient une seule et même chose (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.)<sup>80</sup>. Notons cependant, à l'instar de ce qu'en disent certaines interprétations<sup>81</sup>, que ce vers (certes énigmatique) ne pose pas un simple rapport d'identité où la pensée est dite « connaturelle à toute autre chose qui est <sup>82</sup> ». Plus spécifiquement, ce vers affirme que toujours l'être est l'objet de la pensée, et toujours la pensée s'avère être le reflet d'un certain « état de fait actuel<sup>83</sup> » (*actual state of affairs*) qui « est » et qui s'offre à nous. C'est pourquoi la déesse rappelle

---

<sup>76</sup> Parménide, B, II

<sup>77</sup> Heidegger (1958), page 283

<sup>78</sup> Heidegger (1958), page 283

<sup>79</sup> O'Brien (1987), page 228

<sup>80</sup> Parménide, B, III

<sup>81</sup> Heidegger, par exemple, prétend que la déesse affirme ici que le « penser » est un étant au même titre que les autres.

<sup>82</sup> Heidegger (1958), page 280

<sup>83</sup> Kahn (1969), page 712

constamment à Parménide que « ce qui peut être dit et pensé se doit d'être<sup>84</sup> » : le « dire » (*legein*), à travers lequel se déploie naturellement le penser (*noein*), ne peut que s'associer et correspondre à « ce qui est » (τό ἐόν). Le non-être, en n'étant point, correspond à ce que l'on ne peut dire et penser, d'où le caractère absolument impraticable de la voie du non-être.

À ce stade-ci, nous pouvons prendre conscience de l'importance capitale que revêt la notion parméniennienne de la correspondance entre le dire, le penser et l'être. Aux yeux du philosophe allemand Heidegger, celle-ci représente « une gauche préfiguration de la théorie moderne concernant la réalité et sa connaissance<sup>85</sup> », pour laquelle le rapport entre la pensée et l'être fut un « des soucis majeurs<sup>86</sup> ». Bien que cette interprétation soit plus que valable, nous croyons plutôt que cette fameuse notion de la correspondance inaugure quelque chose de beaucoup plus fondamental. En liant de la sorte l'être au discours et le discours à la pensée, la déesse établit non seulement les bases de la métaphysique occidentale, mais en plus elle livre à Parménide la thèse originelle de toute quête épistémologique, à savoir qu'il doit nécessairement y avoir une connexion entre l'esprit connaissant (*noein*), d'une part, et son objet (*einai*), d'autre part<sup>87</sup>. Pour qu'une proposition soit vraie, encore faut-il que celle-ci puisse rendre adéquatement de l'état de fait auquel elle prétend se référer, une condition que la déesse institue pour la première fois en proclamant que « l'être » et le « penser » sont une seule et même chose. D'une certaine manière, c'est tout le déploiement à venir de la philosophie qui est anticipé par le *Poème* de Parménide, au sein duquel on retrouve bien plus qu'une simple exposition du « système du monde et son arrangement<sup>88</sup> » : car c'est le

---

<sup>84</sup> Parménide, B, VI

<sup>85</sup> Heidegger (1958), page 282

<sup>86</sup> Heidegger (1958), page 282

<sup>87</sup> Kahn, 1969,

<sup>88</sup> Parménide, B, VIII

commencement même, ou devrait-on dire le « big bang<sup>89</sup> » de toute la pensée occidentale qui se révèle alors à nous.

## **2. 4 L'écho philosophique de Parménide**

« Mais si ceux qui immobilisent le tout paraissent tenir des propos plus vrais, nous nous réfugierons auprès d'eux, contre ceux qui vont jusqu'à mouvoir les réalités immobiles<sup>90</sup> ».

De tous les textes que les présocratiques nous ont laissés, le *Poème* de Parménide est indéniablement celui qui a eu la plus grande postérité dans toute l'histoire de la philosophie. Déjà parmi les Anciens, de nombreux commentateurs remarquent l'influence considérable qu'exercent les thèses parméniennes sur les penseurs de leur temps. Diogène Laërce, par exemple, voit en Parménide le philosophe qui a inspiré Platon dans l'élaboration de sa théorie des formes intelligibles<sup>91</sup>. Selon nous, c'est là une affirmation qui est tout à fait juste, puisque en étant « en dehors du temps et de l'espace<sup>92</sup> » (c'est-à-dire, non soumises à la génération et à la destruction), les formes intelligibles de Platon apparaissent nécessairement comme ces entités qui, au sein du platonisme, présentent tous « les caractères fondamentaux de l'Être de Parménide<sup>93</sup> ». Tout comme l'Être du *Poème*, les formes intelligibles de Platon sont éternelles, immuables et universelles.

Par l'intermédiaire d'une certaine interprétation du *Parménide* de Platon (et d'autres dialogues également, notamment la *République* et le *Timée*), les néoplatoniciens furent eux

---

<sup>89</sup> Blague à part, notons au passage que l'idée même d'un « big bang » est absolument anti-parméniennne, puisque celle-ci suppose entre autre que l'Être (la matière) serait advenue à partir de rien!

<sup>90</sup> *Théétète*, 181a

<sup>91</sup> *Vies*, IX, 21-23

<sup>92</sup> De Strycker (1978), page 94

<sup>93</sup> De Strycker (1978), page 94

aussi exposés à l'influence des doctrines parménidiennes. Plus précisément, c'est leur définition de l'Un qui semble avoir reçu la plus grande part de l'héritage du *Poème* de Parménide. En effet, même si l'Un que décrit Plotin dans ses *Ennéades* est à proprement parler au-delà de l'Être<sup>94</sup>, celui-ci présente néanmoins, en tant que principe universel absolu, les traits de l'Être parménidien : « il n'est ni « en mouvement », ni non plus « en repos », ni « dans un lieu », ni « dans le temps », mais il est « de forme unique en soi et par soi », ou plutôt, il est privé de forme, car il précède toute forme; il précède le mouvement, il précède le repos...<sup>95</sup>. L'Un est donc à Plotin ce que l'Être est à Parménide : il est indivisible, immobile et éternel.

Outre les traditions philosophiques plus platonisantes, le poème de Parménide trouve aussi un écho favorable chez Aristote. Au livre lambda de la *Métaphysique*, ce dernier établit la nécessité d'un premier moteur comme cause de tous les êtres en raisonnant exactement comme la déesse du *Poème* : il doit exister un premier moteur, dit-il, puisque « s'il n'en était pas ainsi, le monde viendrait de la Nuit, de la « Confusion Universelle » et du Non-Être<sup>96</sup> », une chose qui est bien sûr impossible, et ce « non seulement en vertu du raisonnement, mais en fait<sup>97</sup> ». Notons aussi un élément qui n'est pas sans importance, à savoir que ce premier moteur en lequel Aristote place la cause nécessaire et universel du monde présente également les caractéristiques de l'Être parménidien : il est éternel, immobile, séparé des êtres sensibles, impartageable et indivisible<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> « Et sa nature est telle qu'il est la source des choses les meilleures, la puissance qui engendre les choses qui sont, tout en restant en lui-même, sans être diminué et sans se trouver parmi les choses qui dérivent de lui » (Plotin, VI, 9).

<sup>95</sup> Plotin, VI, 9

<sup>96</sup> *Métaphysique*, 1072a 20-25

<sup>97</sup> *Métaphysique*, 1072a 20-25

<sup>98</sup> *Métaphysique*, 1072a 20-25

Bref, force est de constater que les thèses parménidiennes semblent avoir joué un rôle d'une importance capitale pour les systèmes métaphysiques des Anciens. Tous, platoniciens comme aristotéliciens, ont défini leur réalité suprême et transcendante en usant de la terminologie parménidienne : que ce soit pour les formes intelligibles, le premier moteur ou l'Un, toutes ces « entités » ont en partage les propriétés de l'Être de Parménide (éternité, immuabilité, immobilité, unité). À ce titre, nous sommes du même avis que le commentateur Charles H. Kahn, et nous croyons que toute l'ontologie grecque se déploie et se construit à partir des principes du Monisme et de l'Invariance que la déesse du *Poème* annonce<sup>99</sup>. Parménide, que nous osons maintenant désigner comme fondateur de l'ontologie, institue donc via son *Poème* l'intuition rationnelle la plus fondamentale qui soit : d'abord qu'il y a quelque chose plutôt que rien (ou devrait-on dire, de l'Être plutôt que du Non-Être), et ensuite que ce quelque chose puisse être connu et appréhendé. C'est là le socle sur lequel se bâtira l'entièreté de la philosophie occidentale, et c'est précisément ce dernier qui subira l'assaut violent du contre-argument que Gorgias développera dans son polémique *Traité sur le non-être*.

### **3. Gorgias contre Parménide**

---

<sup>99</sup> Kahn (1969), page 720.

### **3.1 Le Traité sur le non-être : questions philologiques**

« Comment, en effet, pourrait-on dépasser Gorgias, lui qui eut la hardiesse de soutenir qu'aucun des étants n'existe...<sup>100</sup> ».

Avant de traiter plus amplement de la critique « gorgienne » du *Poème* de Parménide, nous devons d'abord résoudre certains problèmes philologiques relatifs à la crédibilité et à la fiabilité du *Traité sur le non-être*. Parmi les questions les plus importantes, il y en a deux en particulier qui doivent retenir notre attention : pouvons-nous réellement attribuer la rédaction du *Traité sur le non-être* à Gorgias, et si oui, pouvons-nous considérer que son propos est philosophiquement sérieux? Ces questions sont d'une importance capitale pour les fins de notre investigation, car comme nous l'avons précédemment affirmé, notre objectif consiste à démontrer, conformément à une lecture holistique de l'œuvre « gorgienne », que les textes rhétoriques de Gorgias sont fondés philosophiquement sur les conclusions anti-parménidiennes du *Traité sur le non-être*. Or, pour parvenir à une telle fin, il nous faut faire voir hors de tout doute raisonnable que le *Traité sur le non-être* appartient bel et bien au corpus du sophiste Gorgias.

D'entrée de jeu, nous nous heurtons à un obstacle majeur, puisque comme bon nombre de textes de cette époque, le *Traité sur le non-être* ne nous est pas parvenu dans son intégralité. Si le texte de Gorgias a pu survivre dans la tradition philosophique, c'est surtout grâce à deux résumés (l'un de Sextus Empiricus et l'autre d'un auteur inconnu que l'on appelle l'Anonyme) qui portent sur celui-ci et à quelques auteurs qui le mentionnent au passage au sein d'œuvres plus larges. Ainsi, outre les deux résumés que nous venons

---

<sup>100</sup> Isocrate, *Sur l'Échange* = 268 DK



d'invoquer, nous retrouvons au total trois mentions du *Traité sur le non-être* dans toute la tradition doxographique grecque : nous en possédons une d'Olympiodore le Jeune et deux d'Isocrate. Étant donné cette pénurie de témoignages anciens à propos du *Traité sur le non-être*, nous ne pouvons établir aisément l'authenticité du texte.

La première source que nous désirons examiner est celle d'Olympiodore le Jeune, un philosophe néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle après J.-C. qui, dans son neuvième proème sur le *Gorgias* de Platon<sup>101</sup>, attribue le *Traité sur le non-être* à Gorgias et situe sa rédaction au courant de la 84<sup>e</sup> Olympiade (440 av J.-C.). S'il est vrai que la date qui est ici suggérée concorde avec la période d'activité de Gorgias (nous savons qu'il a vécu au Ve siècle), nous devons cependant considérer la distance temporelle abyssale qui sépare Olympiodore de Gorgias. Il serait difficilement défendable, en effet, d'établir la crédibilité et la fiabilité du *Traité sur le non-être* sur la base d'un commentaire rédigé près d'un millénaire plus tard.

La crédibilité du « témoignage » d'Olympiodore est donc à remettre en question, d'autant plus qu'il est un des seuls auteurs à invoquer le *Traité sur le non-être*. Même Philostrate d'Athènes, que l'on connaît entre autres pour son catalogue des sophistes, omet de mentionner l'existence de ce fameux Traité lorsqu'il établit la liste des œuvres les plus importantes de Gorgias<sup>102</sup>. Bien évidemment, cette omission ne peut que nous laisser perplexe : comment Philostrate aurait-il pu oublier le texte le plus polémique de Gorgias? Plus troublant encore, comment se fait-il que Platon et Aristote n'invoquent jamais le *Traité sur le non-être*, eux qui auraient pourtant eu le plus grand intérêt à se défendre contre cette attaque en règle de leur ontologie? Il est effectivement très étrange que Platon puisse rester coi à ce

---

<sup>101</sup> Olympiodore, *Sur le Gorgias de Platon*, proème 9 (8, 3-5).

<sup>102</sup> *Vie des Sophistes*, I, 9, 1-5

sujet dans le *Gorgias*, ce dialogue au sein duquel il aurait pu répondre à la menace évidente que le *Traité* représentait pour le platonisme. De même, il est curieux de constater qu'Aristote ne mentionne pas les thèses de Gorgias dans le premier livre de sa *Métaphysique*, où il dit pourtant exposer les doctrines des philosophes « antéplatoniciens<sup>103</sup> ».

Si ces considérations peuvent nous porter à douter de l'authenticité du *Traité sur le non-être*, nous devons cependant éviter d'en arriver à une conclusion trop hâtive. Plusieurs raisons peuvent expliquer la rareté des témoignages mentionnant l'existence du *Traité*, à commencer par notre accès partiel à la littérature grecque. Parmi les commentateurs et commentatrices, tous et toutes savent que nous n'avons conservé qu'une infime partie de tout ce qui a jamais été écrit par les Anciens, et il est fort possible que d'autres textes (que nous avons malheureusement perdus) aient pu mentionner, à un moment ou à un autre, le *Traité sur le non-être* de Gorgias. De plus, certains auteurs anciens ont peut-être volontairement omis de mentionner ce *Traité*, soit parce qu'ils ne voyaient aucun sérieux dans son propos (une croyance qui est partagée par certains de nos contemporains, et que nous tenterons d'ailleurs de démentir), ou tout simplement parce que les visées de Gorgias étaient si marginales qu'elles ne valaient pas la peine d'être invoquées. Nous pensons tout particulièrement à Platon et Aristote, lesquels auraient pu juger bon de passer sous silence un *Traité* qui a rallié si peu d'adeptes (ce n'est là qu'une supposition) qu'il ne pouvait constituer une menace sérieuse.

Ceci étant dit, nous croyons tout de même que nous pouvons attester l'authenticité du *Traité sur le non-être*, et ce au-delà de toute spéculation. Les indices de sa rédaction par Gorgias sont à chercher dans les deux autres sources qui le mentionnent, et que l'on retrouve dans deux textes bien distincts au sein de la bibliographie du célèbre orateur Isocrate. Dans

---

<sup>103</sup> *Métaphysique*, 984b-20

son *Éloge d'Hélène*, Isocrate fait très clairement référence au *Traité sur le non-être* lorsqu'il affirme que personne ne « pourrait dépasser Gorgias, lui qui eut la hardiesse de soutenir qu'aucun des étants n'existe...<sup>104</sup> ». Ailleurs, dans un texte intitulé *Sur l'échange*, alors qu'il traite des « discours des anciens sophistes » sur « la multitude des étants », Isocrate nomme Gorgias comme étant celui qui soutenait l'inexistence des étants<sup>105</sup>, une allusion on ne peut plus certaine au *Traité sur le non-être*. Même si ces deux courtes mentions représentent à elles seules près de la moitié des références qui mentionnent le *Traité*, ces dernières constituent pour nous les preuves les plus sérieuses : toutes nos informations nous indiquent qu'Isocrate fut le disciple et le contemporain de Gorgias, ce qui rend son témoignage encore plus crédible. Et qui plus est, en tant qu'auteur du IV<sup>e</sup> siècle, Isocrate est pour nous une source inestimable d'informations historiques de toutes sortes<sup>106</sup> dont la crédibilité n'est pas à refaire. Nous considérons donc que nous pouvons également lui accorder notre confiance à ce sujet.

Le deuxième problème que nous devons désormais affronter est celui du sérieux que nous pouvons accorder au propos que Gorgias expose dans son *Traité sur le non-être*. Comme le dit si bien Marie-Laurence Desclos, la question est de savoir si les thèses de Gorgias forment une position philosophique authentique originale ou encore « une performance rhétorique destinée à montrer la virtuosité de son auteur<sup>107</sup> ». Autrement dit, Gorgias est-il philosophiquement sérieux lorsqu'il affirme que l'Être n'est pas, ou s'agit-il tout simplement d'une blague ou d'une parodie ? Cette question, qui est encore aujourd'hui très débattue, est en fait sous-jacente au problème que nous invoquions précédemment dans l'introduction. Le

---

<sup>104</sup> Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 3

<sup>105</sup> Isocrate, *Sur l'échange* = 268 DK

<sup>106</sup> Les textes d'Isocrate nous renseignent, entre autres, sur les dynamiques politiques qui opposaient le clan panhellénique au clan anti-macédonien à Athènes lors de la montée en puissance de Philippe II de Macédoine.

<sup>107</sup> Desclos (2009), page 95

fait de se prononcer sur le sérieux des thèses du *Traité sur le non-être* revient plus souvent qu'autrement à prendre position par rapport à l'image que Platon nous a laissée de Gorgias : soit on y souscrit et on considère Gorgias comme un rhéteur qui ne cherche qu'à démontrer la puissance du discours, soit on s'en délivre et on ose voir le philosophe qui se cache derrière l'orateur.

À ce sujet, les commentateurs et commentatrices présentent des opinions nettement divergentes. D'abord, parmi ceux et celles qui sont prêts à prendre le *Traité sur le non-être* au sérieux, et ce malgré son absurdité et son ironie apparentes, on peut mentionner Guthrie. Selon ce dernier, même s'il est vrai que l'intention de Gorgias n'était certainement pas d'élaborer une philosophie au sens fort, sa réduction à l'absurde du *Poème* de Parménide n'en demeure pas moins philosophique, car elle prend directement le contre-pied de toute la logique parménidienne. En ce sens, Guthrie soutient que ce serait « de tomber dans l'erreur que de penser que la parodie est incompatible avec toute intention sérieuse<sup>108</sup> ». Ensuite, du côté de ceux et celles qui ne voient en Gorgias qu'un simple maître de rhétorique, on retrouve des auteurs tels que Robinson, pour qui les arguments du *Traité* ne sont que des imitations intelligentes (de la philosophie) « dépourvues de signification philosophique<sup>109</sup> » (*devoid of philosophical significance*). Et finalement, d'autres comme Robert Wardy sont plus sceptiques et hésitent à soutenir l'une ou l'autre des deux voies que nous venons d'invoquer<sup>110</sup>.

En ce qui nous concerne, nous nous rallions à l'opinion de Guthrie, et nous croyons nous aussi que le *Traité sur le non-être* présente une pertinence philosophique. À notre humble avis, ce serait une aberration que de croire que le *Traité* ne présente qu'une valeur

---

<sup>108</sup> Guthrie (1971), page 202

<sup>109</sup> Robinson (1973), page 60

<sup>110</sup> Wardy (1996), page 24

rhétorique et formelle, surtout si on considère qu'il met en scène, pour reprendre les mots de Kerferd, « une attaque de grande envergure et soigneusement orchestrée contre les doctrines des Éléates<sup>111</sup> ». Le *Traité sur le non-être* est certes une caricature qui peint à gros traits la pensée parméniidienne, mais nous devons garder à l'esprit que cet exercice, comme toute bonne caricature, a nécessairement pour objectif de dénoncer l'absurdité (et dans ce cas-ci le dogmatisme) de ce qu'il entend critiquer. Dans la foulée des débats qui occupent les présocratiques au sujet des notions de l'être et du non-être, Gorgias apparaît comme celui qui cherche à montrer que, « au moyen des arguments employés par Parménide, il était aussi facile de prouver « il n'est pas » que « il est »<sup>112</sup> » (nous y reviendrons).

Et qui plus est, la prétendue absurdité de la thèse gorgienne qui stipule que « Rien n'est » tend à s'évanouir si nous interprétons celle-ci au-delà du simple premier degré. Pour Marie-Laurence Desclos, il est possible de privilégier une autre lecture où « il ne s'agit plus, absurdement, de nier l'existence de toute réalité, ou de toute pensée de cette réalité, mais simplement d'affirmer que, pour l'homme, un être absolu [comme celui de Parménide] est comme s'il n'était pas, avec toutes les conséquences qu'une telle affirmation entraîne, tant sur le plan ontologique et gnoséologique que sur le plan communicationnel<sup>113</sup> ». Ainsi, selon cette lecture, ce n'est pas la non-existence de l'être que Gorgias défend, mais bien la non-existence de l'être tel que défini par Parménide dans son *Poème*. Le nihilisme philosophique que l'on attribue traditionnellement à Gorgias n'est donc pas ontologique, mais plutôt gnoséologique, puisqu'en fin de compte, la thèse qui prime dans le *Traité sur le non-être* est d'abord et avant tout celle de l'impossibilité de la connaissance sur l'être. Pour cette raison, nous croyons qu'il

---

<sup>111</sup> Kerferd (1999), page 151

<sup>112</sup> Guthrie (1971), page 202

<sup>113</sup> Desclos (2009), pages 95-96

est tout à fait légitime de considérer le *Traité* comme une réponse philosophique sérieuse aux doctrines des Éléates.

Avant de poursuivre, mentionnons brièvement un troisième et dernier problème philologique, à savoir celui de la « dissonance » qui sévit entre les deux résumés que nous avons conservés du *Traité sur le non-être* (ceux de Sextus Empiricus et de l'Anonyme). Une première lecture, en effet, nous permet de constater que ces deux résumés ne rapportent pas les propos de Gorgias de la même manière. Sextus Empiricus, par exemple, ne fait aucune mention des arguments de Zénon et Mélissos, eux qui sont pourtant invoqués à plusieurs reprises dans la restitution que nous fournit l'Anonyme<sup>114</sup>. De même, nous remarquons que les arguments tels qu'ils sont rendus par le résumé de l'Anonyme ne sont pas en tout point similaires à ceux qui figurent dans la version de Sextus Empiricus. De part et d'autre, on a recours à des raisonnements et des exemples différents pour supporter, décrire et exposer les trois thèses de Gorgias<sup>115</sup>.

Face au problème de la dissonance des sources, les commentateurs et commentatrices se voient forcés de composer avec une série de difficultés philologiques. Ainsi, il peut être très difficile de déterminer auquel des deux résumés nous devons accorder notre confiance, puisque dans le contexte qui est le nôtre, on ne peut aisément faire la part des choses entre ce qui appartient en propre au *Traité* et les modifications qui auraient pu être apportées par ceux qui le résument. On peut se demander, entre autre chose, si Sextus Empiricus n'est pas en train d'instrumentaliser le *Traité sur le non-être* pour les fins d'un « programme sceptique »: son

---

<sup>114</sup> Dans le résumé de l'Anonyme, il est écrit que Gorgias tente de prouver que l'être n'est ni un ni multiple, et ce « en partie selon Mélissos, et en partie selon Zénon ». Cette mention, qui occupe une place importante dans le résumé de l'Anonyme, n'apparaît pas dans le résumé de Sextus Empiricus.

<sup>115</sup> Pour expliquer que les pensées ne sont pas des étants et que l'étant n'est pas pensé, Sextus Empiricus prend l'exemple d'un char courant sur la mer; l'Anonyme, quant à lui, n'en fait aucunement mention.

résumé utilise une mise en forme dont la « finalité sceptique classiquement policée<sup>116</sup> » semble être de trouver des sources anciennes et crédibles parmi la « troupe de ceux qui ont ruiné le critère de vérité<sup>117</sup> ». Pour Barbara Cassin, la lunette sceptique de Sextus Empiricus vient couler le *Traité sur le non-être* dans le « moule ultérieur d'une logique qui s'applique à des propositions déjà constituées<sup>118</sup> », une chose qui ne peut que nous éloigner du sens originel du *Traité*. De surcroît, Barbara Cassin juge que le texte de l'Anonyme est infiniment plus crédible, car celui-ci se présente d'emblée comme une lecture du *Traité*<sup>119</sup>, et non comme sa reformulation.

Si Barbara Cassin semble identifier le résumé de l'Anonyme comme étant la meilleure version du *Traité sur le non-être*, la très grande majorité des commentateurs et commentatrices s'entendent plutôt pour dire que le résumé de Sextus Empiricus est le plus précis des deux<sup>120</sup>. Selon l'interprétation de ces derniers, la lunette sceptique de Sextus Empiricus ne devrait pas nous apparaître comme un problème. Bien au contraire, c'est précisément cette lunette qui vient justifier le fait d'accorder notre confiance au résumé de Sextus Empiricus : en tant que philosophie antidogmatique, le scepticisme présente de nombreuses compatibilités avec le propos anti-gnoséologique du *Traité sur le non-être*, et en ce sens, nous avons de bonnes raisons de croire que le traitement de Sextus Empiricus est fidèle aux paroles de Gorgias.

C'est une chose que de prendre acte du problème de la dissonance des sources, mais c'en est une autre que de tenter de le résoudre. Tout comme Barbara Cassin, nous estimons

---

<sup>116</sup> Cassin (1995), page 29.

<sup>117</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 65

<sup>118</sup> Cassin (1995), page 29

<sup>119</sup> L'Anonyme utilise plusieurs expressions du type « Gorgias dit que... », « Gorgias déclare que.... », etc.

<sup>120</sup> Schiappa (1997), page 14

pour notre part qu'il s'agit là d'une question « à solution pendulaire<sup>121</sup> » : placer sa confiance dans une ou l'autre des deux sources relève de l'arbitraire et de la spéculation pure, et pour cette raison nous préférons suspendre notre jugement à ce sujet. Ceci étant dit, nous croyons néanmoins qu'il est possible de mener à bien notre investigation, et ce malgré le caractère insoluble du problème de la dissonance. À notre humble avis, les résumés de Sextus Empiricus et de l'Anonyme ont beaucoup plus de points en commun qu'on ne voudrait le croire, et les différences que l'on détecte au niveau de la mise en forme ne nous empêchent pas de cerner un discours philosophique cohérent et unifié qui fut autrefois celui du *Traité sur le non-être*. Les trois thèses de Gorgias sont clairement identifiées dans les deux résumés, et les arguments qui sont invoqués pour les supporter sont, somme toute, suffisamment semblables. Nous nous référerons donc aux résumés de Sextus Empiricus et de l'Anonyme avec un égal degré de considération. Passons maintenant au cœur de notre enquête, à savoir la critique qu'élabore Gorgias contre le *Poème* de Parménide.

### **3.2 Le Traité sur le non-être : Rien n'est**

« Ainsi, que rien ne soit, il y parvient de la façon suivante... <sup>122</sup> ».

La toute première thèse que Gorgias expose dans son *Traité sur le non-être* est celle qui stipule que « rien n'est » (οὐδὲν ἔστιν). Plus qu'une simple mesquinerie, cette thèse est en fait une réponse à la célèbre maxime parménidienne qui dit qu'il y a de l'être (ἔστιν) plutôt que du non-être. Reprenant presque mot pour mot les arguments et les termes de Parménide,

---

<sup>121</sup> Cassin (1995), page 29

<sup>122</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 65-87, traduction (ici, et pour toute autre citation de ce fragment) établie par Marie-Laurence Desclos.



Gorgias en arrive à la conclusion qu'il ne peut y avoir de l'être. Comme nous l'avons fait remarquer auparavant, une telle affirmation ne peut que nous apparaître absurde si nous la considérons en un sens trop littéral : ce qu'il faut comprendre ici, ce n'est pas que la réalité n'existe pas, mais bien que l'être tel que défini par Parménide ne peut être. Analysons donc la première phase de l'argumentation du *Traité sur le non-être*, que nous tirons du résumé de Sextus Empiricus.

« Ainsi, que rien ne soit, il y parvient de la façon suivante. Si, en effet, quelque chose est, soit l'étant est, soit le non-étant [est], soit l'étant et le non-étant [sont]. Or, l'étant n'est pas, comme il l'établira; ni le non-étant, comme il le soutiendra; ni l'étant et le non-étant, comme il l'enseignera aussi. Par conséquent rien n'est. Eh bien donc, le non-étant n'est pas. Si, en effet, le non-étant est, quelque chose sera et en même temps ne sera pas; en tant qu'il est conçu comme n'étant pas, il ne sera pas; mais en tant qu'il est non-étant, en revanche, il sera. Mais il est parfaitement absurde que quelque chose à la fois soit et ne soit pas; par conséquent, le non-étant n'est pas. En outre, si le non-étant est, l'étant ne sera pas; ce sont en effet choses contraires l'une à l'autre, et si l'être s'accorde avec le non-étant, alors le fait de n'être pas s'accordera avec l'être. Mais que l'être ne soit pas n'est certainement pas le cas, et, dès lors, que le non-étant soit ne le sera pas non plus<sup>123</sup> ».

D'entrée de jeu, Gorgias établit que si quelque chose est, il n'y a que trois choses qui peuvent aspirer à l'Être, soit a) l'étant, b) le non-étant ou c) l'étant et le non-étant. Comme nous l'indique déjà l'usage de la particule « ἢ » (qui signifie littéralement « ou bien ») dans le texte original<sup>124</sup>, ces trois possibilités forment une disjonction exclusive, et la stratégie de Gorgias consiste à prouver qu'aucune de celles-ci ne peut survivre à la rigueur de l'examen logique. Autrement dit, lorsque Gorgias prétend que rien n'est, il veut dire par là que ni l'étant ni le non-étant ni l'étant et le non-étant ne peuvent être. Dans le premier passage que nous

<sup>123</sup> Gorgias, B, III, 66-67.

<sup>124</sup> εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἢτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν : « Si, en effet, quelque chose est, soit l'étant est, soit le non-étant [est], soit l'étant et le non-étant [sont].. »

venons tout juste de citer, Gorgias s'attaque d'abord et avant tout aux possibilités b et c (le non-étant est/ l'étant et le non-étant sont), et ce pour en démontrer l'impossibilité.

À la lecture de ce court extrait, nous constatons quelque chose de très étonnant : non seulement Gorgias ne s'en prend-il pas à la logique de Parménide, mais en plus il semble être en train d'y souscrire entièrement. D'ailleurs, c'est en se référant au même principe parménidien de non-contradiction que Gorgias parvient à démontrer que le non-étant n'est pas et que l'étant et le non-étant ne sont pas. C'est donc en restant fidèle à Parménide que Gorgias fait voir que le non-étant ne peut être, puisqu'il est dans sa « nature » de ne pas être. De la même façon, Gorgias prouve que l'étant et le non-étant ne peuvent exister en même temps et sous le même rapport, car ce sont, comme il le dit lui-même, « des choses contraires l'une à l'autre<sup>125</sup> ». En réitérant le caractère absolument impraticable de la voie du non-être, Gorgias respecte lui aussi la maxime de la déesse, et en ce sens il s'accorde tout à fait avec le propos de Parménide.

En ce qui concerne l'argumentation que l'Anonyme fournit dans sa propre restitution du Traité, nous avons affaire à un portrait qui diffère grandement de celui qui nous est rendu par Sextus Empiricus. En effet, en plus de discuter beaucoup plus abondamment (et avec une plus grande variété d'arguments) la première thèse du Traité, la version de l'Anonyme adopte une tout autre approche : plutôt que de mentionner les trois possibilités que nomme Sextus Empiricus dans son résumé, la version de l'Anonyme se concentre presque exclusivement sur la possibilité pour le non-étant de se voir attribuer de l'être. C'est donc en prétendant rapporter la « première démonstration » de Gorgias que l'Anonyme en vient à défendre que si le non-

---

<sup>125</sup> Gorgias, B, III, 66-67).

étant est, soit il est absolument (au sens fort) ou bien il est non-étant<sup>126</sup>. Or, il est impossible que le non-étant puisse être quelque chose, sans quoi toute chose se trouverait à ne pas être.<sup>127</sup> Et si le non-étant était non-étant, rien ne serait « plus être que non-être »<sup>128</sup>, puisqu'en étant non-étant, le non-étant ne serait alors en rien inférieur à l'étant. Conséquemment, que ce soit en son sens absolu ou existentiel, le non-étant ne peut être.

Outre ces longues considérations sur le non-étant, l'Anonyme offre également une réfutation de la possibilité c) (l'étant et le non-étant sont) que mentionne Sextus Empiricus. Ainsi, c'est d'une manière plus qu'explicite que l'Anonyme soutient l'impossibilité pour le non-étant d'être « pareillement » que l'étant, car « l'un est non-étant, alors que l'autre est »<sup>129</sup>. Nous interprétons ici le sens du mot « pareillement », et nous y voyons que l'étant et le non-étant ne peuvent être « pareils », c'est-à-dire être en même temps et sous le même rapport. Encore une fois, il est difficile de ne pas sentir l'influence qu'exerce le principe parménidien de non-contradiction, lui qui, loin d'être rejeté par Gorgias, s'insère parfaitement dans le raisonnement que nous retrouvons au sein du *Traité sur le non-être*. De ce fait, force est de constater que la critique que Gorgias adresse à Parménide n'est pas dirigée à l'endroit de ce principe de non-contradiction, auquel Gorgias adhère pleinement : pour lui comme pour Parménide, le non-étant n'est pas (cela est nécessaire par tautologie), et ce dernier ne peut s'accorder avec son opposé, l'être.

Suivant la tripartition introduite par Sextus Empiricus, voici où nous en sommes : si le non-étant n'est pas, et si l'étant et le non-étant ne sont pas, il ne nous reste plus qu'une seule

<sup>126</sup> C'est-à-dire, en un sens existentiel, comme l'indique l'accentuation du verbe être (ἐστίν) dans le texte original.

<sup>127</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21, traduction (ici, et pour tout autre citation de ce fragment) établie par Marie-Laurence Desclos.

<sup>128</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

<sup>129</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

possibilité à étudier, celle de l'étant. Cependant, comme le rapportent unanimement les résumés de Sextus Empiricus et de l'Anonyme, Gorgias affirme que l'étant ne peut pas être lui non plus. Rappelons à nouveau qu'il ne s'agit pas ici de nier l'existence de la réalité, mais bien de critiquer la définition parménidienne de l'Être. Fort de son argumentation logique, Gorgias cherche alors à démontrer que si l'on prédique de l'Être les caractéristiques que Parménide lui prête dans son *Poème* (éternité, immuabilité, immobilité, unité), alors il en résulte que rien ne peut être. Voici donc un deuxième extrait du *Traité sur le non-être*, où Gorgias s'attaque au caractère prétendument éternel de l'Être :

« Et en outre, l'étant n'est pas non plus. Si, en effet, l'étant est, en vérité ou il est éternel, ou engendré, ou éternel et engendré en même temps; or il n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, comme nous le montrerons; donc l'étant n'est pas. Si, en effet, l'étant est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a aucun commencement; tout l'engendré a un commencement, alors qu'il est bien établi que l'éternel inengendré n'a pas eu de commencement. Et n'ayant pas de commencement, il est infini. Or, s'il est infini, il n'est nulle part<sup>130</sup> ».

Si l'on schématise de manière formelle, l'argumentation de Gorgias prend la forme suivante : si l'étant est éternel, il est infini; s'il est infini, il n'est nulle part; et s'il n'est nulle part, il n'est pas. Pour en arriver à une telle conclusion, Gorgias s'intéresse exclusivement aux implications logiques qui accompagnent la notion d'infini, puisqu'il n'est selon lui pas nécessaire de discuter ce qui est bien établi, à savoir que « l'éternel inengendré n'a pas eu de commencement <sup>131</sup> ». L'infini (ou « l'illimité », comme le dit l'Anonyme) ne peut être par définition dans aucun lieu; « il ne pourrait, en effet, être contenu ni en lui-même ni en un autre<sup>132</sup> », car il ne peut être ni « ce qui est » (l'infini, à proprement parler, doit être plus grand que l'étant) ni le « ce dans quoi l'étant est » (l'infini étant plus grand que tout, il doit aussi être

---

<sup>130</sup> Gorgias, B, III, 68-69

<sup>131</sup> Gorgias, B, III, 69

<sup>132</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

plus grand que le « ce dans quoi l'étant est »). De ce fait, l'étant ne peut être ni éternel ni infini, sans quoi il serait aussi nulle part, et donc non-étant<sup>133</sup>.

Et en outre, dira Gorgias, l'étant n'a pas non plus la « faculté d'être engendré<sup>134</sup> ». En effet, si l'étant est engendré, soit il l'est à partir de l'étant, soit à partir du non-étant. Or l'étant ne peut être engendré à partir de l'étant : si l'étant est, il est par définition « dès avant<sup>135</sup> » et ce faisant il n'est pas engendré. Pareillement, l'étant ne peut être engendré à partir du non-étant, « parce ce que ce qui engendre quelque chose doit par nécessité participer de l'existence<sup>136</sup> ». Et finalement, l'étant ne peut être engendré et éternel (c'est-à-dire inengendré) en même temps, car ces deux choses sont, conformément au principe de non-contradiction, « destructives l'une de l'autre<sup>137</sup> ». L'étant ne peut donc être ni éternel ni engendré ni les deux ensemble. Notons ici que cette démonstration s'avère, une fois de plus, absolument compatible avec les conclusions avancées par le *Poème* de Parménide<sup>138</sup>.

Par la suite, Gorgias conclut la défense de la première thèse de son *Traité sur le non-être* en affirmant que l'étant ne peut être un ou multiple. Ainsi, si l'étant était un, il serait soit une quantité, soit un continuum, soit une grandeur, soit un corps<sup>139</sup>. Ceci étant, « quelque réalité qu'il [l'étant] soit parmi celles-ci <sup>140</sup> » l'étant ne peut être un, puisque s'il était quantité ou continuum, il serait alors divisé ou fractionné, et de même l'étant ne peut être une grandeur ou un corps, car il serait alors divisible ou triple. À partir de cette démonstration, Gorgias en

---

<sup>133</sup> Ce qui est inacceptable pour Gorgias, lui qui souscrit entièrement à la maxime de la déesse et selon laquelle la voie du non-être est impraticable.

<sup>134</sup> Gorgias, B, III, 71

<sup>135</sup> Gorgias, B, III, 71

<sup>136</sup> Gorgias, B, III, 71

<sup>137</sup> Gorgias, B, III, 72)

<sup>138</sup> Parménide avance exactement les mêmes arguments pour soutenir que l'être n'est pas engendré : l'intertextualité nous apparaît ici indéniable.

<sup>139</sup> Gorgias, B, III, 73.

<sup>140</sup> Gorgias, B, III, 73

déduit non seulement que l'étant ne peut être un<sup>141</sup>, mais aussi qu'il ne peut être multiple : « le multiple, en effet, est une combinaison de toutes les unités prises une à une, et c'est pourquoi, lorsque l'un est détruit, le multiple est détruit avec lui<sup>142</sup> ». Pour toutes ces raisons, et suivant un raisonnement similaire à ceux qui l'ont précédés, l'étant ne peut être ni un ni multiple ni les deux ensemble.

Au terme de son argumentation, Gorgias estime que son discours a épuisé toutes les possibilités logiques, et qu'il « ressort clairement de tout cela que l'étant n'est pas, et le non-étant non plus...<sup>143</sup> ». Plus spécifiquement, il a surtout été démontré que l'être (l'étant) ne peut être ni éternel, ni inengendré, ni Un, puisque si ce dernier venait à avoir ces propriétés (que Parménide lui prête dans son *Poème*), l'être serait alors le même que le non-étant<sup>144</sup>, comme nous le démontrent les multiples preuves apportées par Gorgias. Or, comme Gorgias le reconnaît lui-même, « il y a accord sur le fait que le non-étant n'est pas », et conséquemment l'être de Parménide ne pourrait être. En définitive, la critique que Gorgias adresse à Parménide pourrait se résumer en une phrase toute simple : si l'être de Parménide est, alors « rien n'est », ce qui est bien évidemment absurde. La première thèse de Parménide, à savoir que l'être est, se voit donc ici remise en question par la force critique que déploie Gorgias dans son *Traité sur le non-être*.

### **3.3 Le Traité sur le non-être : Si quelque chose est, c'est inconnaissable**

---

<sup>141</sup> Étant donné que les notions de quantité, de continuum, de grandeur et de corps supposent la multiplicité et non l'unité.

<sup>142</sup> Gorgias, B, III, 74

<sup>143</sup> Gorgias, B, III, 75

<sup>144</sup> Gorgias, B, III, 75

« Or, si quelque est, que cela soit inconnaissable et inconcevable par l'homme, il faut désormais en donner la preuve. <sup>145</sup> ».

Avec l'arrivée de la deuxième thèse du *Traité sur le non-être*, le discours de Gorgias change complètement de registre. En effet, plutôt que de discuter spécifiquement de « ce qui est » (c'est-à-dire, à proprement parler, de l'étant ou de l'être<sup>146</sup>), Gorgias se met alors à discourir sur l'impossibilité d'appréhender et de concevoir « les choses vues<sup>147</sup> » (τὰ ὁρώμενα) et « les choses entendues<sup>148</sup> » (τὰ ἀκουστὰ). Ce passage de l'étant conçu en tant qu'étant à l'étant conçu comme entité tangible et matérielle est pour nous un élément problématique, car non seulement Parménide ne parle jamais de l'être comme d'une chose sensible, mais en plus il nous met en garde de le concevoir de cette façon :

«Car rien d'autre jamais et n'est et ne sera à l'exception de l'être, en vertu du décret dicté par le Destin de toujours demeurer Immobile en son tout. C'est pourquoi ne sera qu'entité nominale (et pur jeu de langage) tout ce que les mortels, croyant que c'était vrai, ont d'un mot désigné : tel naître ou bien périr, être et puis n'être pas, changer de position, et changer d'apparence au gré de la couleur<sup>149</sup> ».

Entre les perspectives respectives de Gorgias et de Parménide, nous constatons donc qu'il y a un écart considérable. D'une part, l'être du *Poème* nous est présenté comme distinct des objets sensibles, à l'image d'une réalité transcendante et immuable, et d'autre part, l'être du *Traité* semble quant à lui intimement lié à la matière et au devenir, comme les choses « visibles » et « audibles » que perçoivent nos sens. Ce qui pose problème ici, c'est que l'être dont parle Gorgias dans son *Traité sur le non-être* n'est visiblement pas le même que celui de

---

<sup>145</sup> Gorgias, B, III, 65

<sup>146</sup> La distinction traditionnelle entre « être » et « étant » ne semble pas exister chez les présocratiques : leur définition change d'un auteur à l'autre, mais ceux-ci se confondent.

<sup>147</sup> Gorgias, B, III, 80.

<sup>148</sup> Gorgias, B, III, 80

<sup>149</sup> Parménide, B, VIII

Parménide. La crédibilité de la critique qui est alors adressée aux conclusions du *Poème* ne peut qu'en souffrir, puisque celle-ci ne se dévoile pas dans le cadre conceptuel parménidien. À ce titre, un partisan de Parménide tel que Platon pourrait même s'accorder avec Gorgias sur le fait que nous ne pouvons connaître les objets sensibles, étant donné que l'être véritable doit se tenir « au-delà » de ces derniers, à l'abri de « l'écoulement perpétuel » qui meut la réalité sensible<sup>150</sup>.

Qu'en est-il alors de la pertinence de la critique de Gorgias? Doit-elle être prise au sérieux, et ce malgré les écarts conceptuels qu'elle accuse face au *Poème* de Parménide? S'il est indéniablement vrai que le *Traité sur le non-être* ne traite pas de l'étant de la même manière que le *Poème*, nous croyons qu'il n'y a là rien de suspect. Gorgias, en récusant la définition parménidienne de l'être, se doit de récuser par le fait même le caractère transcendant de ce dernier : l'adoption d'une conception matérielle de l'étant par Gorgias était donc déjà implicite dans la première thèse, laquelle a fait voir avec justesse que l'être ne pouvait se voir attribuer ces propriétés (éternité, immuabilité, unité, immobilité) qui appartiennent nécessairement à une entité immatérielle. C'est pourquoi l'être qu'expose la deuxième thèse du *Traité sur le non-être* ne pouvait qu'être conçu que sous la seule option qui nous restait, à savoir celle de la réalité sensible. Et que l'étant sensible ne puisse être connu par l'être humain, Gorgias le démontre à partir du raisonnement suivant :

«... tout comme, en effet, s'il arrivait aux pensées d'être blanches, il arriverait aussi aux choses blanches d'être pensées, de même s'il arrivait aux pensées de n'être pas des étants, selon toute nécessité il arriverait aux étants de n'être pas pensés. C'est pourquoi c'est une conséquence saine et valide de dire « si les pensées ne sont pas des étants, l'étant n'est pas pensé »<sup>151</sup>».

---

<sup>150</sup> *Cratyle*, 440d

<sup>151</sup> Gorgias, B, III, 77



Ainsi, si l'étant ne peut être connu, c'est dû au fait que nos pensées ne sont pas des étants, une chose que notre pouvoir imaginaire rend manifeste. Par exemple, lorsque l'on pense à une chose fictive comme un homme qui vole ou un char qui roule sur la mer, « il ne s'ensuit pas aussitôt qu'un homme vole ou qu'un char coure sur la mer<sup>152</sup> ». Cette conclusion, qui peut nous apparaître étrange à première vue, procède pourtant d'un raisonnement extrêmement rigoureux que nous pourrions formaliser de la manière suivante : a) si les pensées sont des étants, les non-étants ne seront pas pensés; b) or, « aussi bien Scylla, que la Chimère, et que de nombreux non-étants sont pensés<sup>153</sup> »; c) donc, puisque « les contraires arrivent aux contraires<sup>154</sup> » les pensées ne sont pas des étants, et suivant le raisonnement, l'étant ne peut être ni pensé ni connu. Notons ici, pour ceux et celles qui ne seraient pas convaincus, que cet argument de Gorgias est un raisonnement valide de type Modus Tollens<sup>155</sup>.

Plus spécifiquement, la critique que formule ici Gorgias est surtout dirigée à l'endroit de l'affirmation parméniennienne qui stipule qu'une chose peut faire l'objet d'une pensée si et seulement si cette chose existe. Cela est bien évidemment faux, puisque comme nous le démontre si bien Gorgias, nous pouvons toujours penser à des choses qui ne sont pas. Cependant, comme le rappelle Edward Schiappa, il ne faut pas accepter toutes les conclusions qui accompagnent la deuxième thèse du Traité. C'est le cas notamment de l'affirmation qui veut que « les pensées ne sont pas des étants ». S'il est vrai que nous pouvons penser à des choses qui n'existent pas, cela ne veut pas dire pour autant que tout ce à quoi nous pensons n'existe pas<sup>156</sup>. De l'aveu de Gorgias lui-même, nous pensons à des choses visibles et audibles

---

<sup>152</sup> Gorgias, B, III, 79

<sup>153</sup> Gorgias, B, III, 80

<sup>154</sup> Gorgias, B, III, 80

<sup>155</sup> Soit  $P \rightarrow Q$ ; Or  $\neg Q$ ; Donc  $\neg P$ .

<sup>156</sup> Schiappa (1994), page 160

précisément parce que nous sommes affectés par des choses visibles et audibles : « le discours, dit-il, advient de l'extérieur, c'est-à-dire à partir des sensibles; de la rencontre de la saveur, en effet, naît en nous le discours prononcé sur cette qualité, et de l'impression de la couleur, celui de la couleur<sup>157</sup> ». En affirmant une telle chose, Gorgias semble conférer aux pensées (ici conçues comme « discours ») une certaine teneur ontologique, ce qui contredit sa thèse initiale qui stipule que les pensées ne sont pas des étants.

À la défense de Gorgias, nous persistons une fois de plus à voir ce qui se cache au-delà de cette contradiction apparente. Pour Gorgias, les pensées sont bel et bien quelque chose, et en ce sens nous pouvons dire qu'elles « sont ». Ceci étant dit, ces pensées qui constituent le logos ne pourront jamais, pour reprendre les mots de Kerferd, « être les objets extérieurs qui existent dans la réalité et qui sont réellement<sup>158</sup> ». La nuance que nous devons ici saisir est d'une importance capitale : si les « pensées ne sont pas des étants », et si « l'étant n'est pas pensé », c'est précisément parce que ces dites pensées ne sont pas ces étants « du dehors » que sont les choses sensibles. Ce que Gorgias pose alors, c'est ce que Kerferd appelle un « écart radical et considérable entre le logos et les choses auxquelles il se rapporte<sup>159</sup> ». Cet écart qui s'attaque directement à la notion parméniidienne de la correspondance se trouve à être au centre de la démonstration de la troisième et dernière thèse, que nous proposons d'aborder dès maintenant.

### **3. 4 Le Traité sur le non-être : Si c'est connaissable, c'est indémontrable aux autres.**

---

<sup>157</sup> Gorgias, B, III, 85

<sup>158</sup> Kerferd (1999), page 136

<sup>159</sup> Kerferd (1999), page 136

« Et même s'il [l'étant] était appréhendé, on ne saurait le faire connaître à quelqu'un d'autre<sup>160</sup> ».

Comme nous venons tout juste de le voir, la deuxième thèse du *Traité sur le non-être* poursuit un objectif double : d'abord de prouver que le non-être peut faire l'objet d'une pensée, et ensuite que l'être n'est pas pensé, et que conséquemment il ne peut être connu. Loin d'être innocentes, ces conclusions s'en prennent très clairement aux doctrines parménidiennes qui stipulent que « l'être et le penser sont une seule et même chose<sup>161</sup> » et que le non-être est inconnaissable et inexprimable<sup>162</sup>. Pour Gorgias, il est absurde de croire que le non-être ne peut être pensé, et à ce titre nous pouvons toujours nous référer aux capacités de notre imagination pour en être convaincu. Ce qui pose véritablement problème, c'est plutôt la seconde conclusion que Gorgias avance, à savoir que « l'étant n'est pas pensé ». En plus d'être éminemment polémique et contre-intuitive, cette conclusion semble difficilement défendable. Quoi de plus naturel, en effet, que de placer notre confiance en nos représentations mentales, lesquelles semblent garantir un lien sûr entre notre esprit et l'étant?

Contre cette croyance, Gorgias a mobilisé les ressources d'une logique encore naissante<sup>163</sup>, et ce en montrant que si le non-étant peut être pensé, alors l'étant, en tant qu'opposé du non-étant, ne peut être pensé. Si Gorgias estime avoir montré que l'étant ne peut être pensé et connu, c'est surtout parce qu'il croit avoir rompu le lien entre la pensée et l'étant, sans lequel toute connaissance s'avère être impossible. Même si son argument se trouve à être plus que probant, ce n'est pas sa seule validité logique qui peut lui conférer toute sa force

---

<sup>160</sup> Gorgias, B, III, 83

<sup>161</sup> Parménide, B, III

<sup>162</sup> Parménide, B, II

<sup>163</sup> Au sens où elle précède la formalisation par Aristote.

persuasive : car comme le dit Gorgias lui-même, il semble indéniable que nous pensions les audibles et les visibles que nous percevons via l'expérience <sup>164</sup>, et en ce sens nous pourrions dire que nous pensons bel et bien l'étant. Or il n'en est rien, et c'est précisément cette idée que la troisième et dernière thèse du *Traité sur le non-être* vient renforcer.

Ainsi, même si nous admettons que l'étant peut être connu, il n'en demeure pas moins « que personne ne pourrait le montrer à quelqu'un d'autre<sup>165</sup> », car le discours grâce auquel nous sommes supposés transmettre nos soi-disant connaissances diffère « au plus haut point des choses subsistantes<sup>166</sup> » qui font l'objet de notre savoir. Autrement dit, ce ne sont pas les étants que nous révélons aux autres par le discours, mais le discours lui-même, et celui-ci est autre que les couleurs et les sons qu'il doit faire connaître. Selon Gorgias, le fait que les étants audibles et visibles soient ontologiquement différents de notre discours rend la transmission de la connaissance impossible : « il n'est pas possible de dire que le discours subsiste à la façon dont les visibles et les audibles subsistent, de telle sorte que les choses subsistantes et les étants puissent être révélées par lui en tant qu'il subsiste et qu'il est <sup>167</sup> ».

Entre le logos et l'étant, il ne peut donc pas y avoir de correspondance, puisque le discours, en tant que moyen de communication, ne transmet jamais rien d'autre qu'un mot et le concept qui y est associé. La pensée du blanc, par exemple, n'est pas la blancheur qui est perçue : l'étant blanc est toujours et déjà radicalement autre que la pensée sur le blanc qu'il produit, et c'est en ce sens que l'on peut dire que l'étant ne peut jamais être pensé. Dans son

---

<sup>164</sup> Gorgias, B, III, 85

<sup>165</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

<sup>166</sup> Gorgias, B, III, 86

<sup>167</sup> Gorgias, B, III, 86

ouvrage sur la rhétorique de Gorgias, Bruce McComiskey résume assez bien les impacts épistémologiques et gnoséologiques qu'implique un tel fossé métaphysique :

«Here Gorgias argues that external realities remain external, and when perceived through human eyes and ears, these external realities become mental representations, different altogether from the realities themselves; thus, what we communicate when we speak about realities is not the realities themselves but a representation of those realities, i.e. a logos<sup>168</sup> ».

Le langage est le reflet de nos pensées, et celles-ci adviennent grâce à l'expérience que nous faisons des étants sensibles. Cependant, comme nous venons de l'expliquer, le langage « n'est pas de même nature que les choses qu'il cherche à exprimer<sup>169</sup> », et ce que nous faisons connaître aux autres n'est pas l'étant, mais bien le signe langagier qu'on utilise pour s'y référer<sup>170</sup>. D'ailleurs, pour Gorgias, la différence qui sépare le logos de l'étant est analogue à celle qui subsiste entre nos sens : « de même, en effet, que la vue ne connaît pas les sons, de même l'ouïe n'entend pas les couleurs, mais les sons<sup>171</sup> »; et le discours, quant à lui, connaît le discours, mais il ne connaît pas (et ne fait pas connaître) les choses desquelles il procède. Dès lors, il apparaît évident que Parménide était dans l'erreur, et que l'être et le pensé ne sont pas (et ne peuvent être) une seule et même chose. La notion parménidienne de correspondance entre l'être, le dire et le penser se voit ici mise à mal en même temps que toute entreprise ontologico-épistémologique, quelle qu'elle soit.

Ce que nous constatons désormais, c'est que les deux thèses que nous venons d'exposer semblent supportées par les mêmes justifications. Si « les pensées ne sont pas des étants », et si « l'étant n'est pas pensé », c'est parce que l'étant et la pensée sont deux états

---

<sup>168</sup> McComiskey (1997), page 8

<sup>169</sup> Gomperz (2008), page 131

<sup>170</sup> Gomperz (2008), page 131

<sup>171</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

ontologiquement distincts. Pour qu'il puisse y avoir adéquation entre l'étant et le discours (ce qui constitue la condition de possibilité même du savoir), encore faudrait-il qu'ils soient similaires en tout point, ou du moins qu'ils entretiennent une relation de coappartenance. Or, comme le rapporte bien l'Anonyme « celui qui dit dit bien quelque chose, mais il ne dit « ni une couleur, ni une chose<sup>172</sup> ». En ce sens, « l'être » dont parle Parménide apparaît comme un « simple effet de dire<sup>173</sup> » qui ne renvoie à rien d'autre que lui-même, et qui se voit alors incapable de cerner l'étant véritable. Bien évidemment, les conséquences de cette conclusion ne peuvent qu'être catastrophiques pour l'ontologie et la métaphysique, comme le dit si bien Barbara Cassin :

« ... le discours ne peut représenter le réel et il n'a pas à le faire, il ne tient pas lieu de, ne fait pas référence à, une chose ou une idée extérieures, étrangères à lui. Bref, nous ne sommes pas dans le régime parméniéo-aristotélicien de la communicabilité, qui va de la coappartenance et de l'éclosion simultanée à l'adéquation<sup>174</sup> ».

---

<sup>172</sup> Anonyme, *Sur Méliossos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21

<sup>173</sup> Cassin (1980), page 63

<sup>174</sup> Cassin (1995), page 73

### **3. 5 L'ontologie mise à mort**

*« Si donc rien, les démonstrations disent tout sans exception » : puisque effectivement rien n'est, effectivement le discours démontre tout sans exception. Cette phrase, toujours corrigée, dit l'essence du discours sophistique : elle en définit la toute-puissance dans un monde « ontologiquement » inexistant. <sup>175</sup> ».*

Avant de conclure ce deuxième chapitre, permettons-nous de rappeler brièvement les grandes lignes de la critique que Gorgias développe dans son *Traité sur le non-être*. D'abord, avec la première thèse, le Léontinien rejette la définition parménidienne de l'être : si l'être était éternel, inengendré, immobile et un, alors l'être ne pourrait pas être, et ce conformément aux arguments que nous avons exposés précédemment. Ensuite, avec les deuxième et troisième thèses, Gorgias démontre que l'être, s'il était, ne pourrait être ni pensé, ni connu, ni communiqué. En plus d'être ouvertement anti-parménidiennes, ces thèses prônent aussi un certain nihilisme gnoséologique, puisque « par elles le critère de vérité est anéanti », et il ne saurait « y avoir de critère de ce qui n'est pas, de ce qui ne peut être connu, de ce qui, par nature, ne peut être mis à la disposition de quelqu'un d'autre<sup>176</sup> ».

Entre les propos de Gorgias et ceux de Parménide, nous avons noté ce que nous appelons une « asymétrie parfaite ». En effet, pour chaque thèse que Parménide présente dans son *Poème*, Gorgias lui oppose sa contradiction. Suivant la division qu'élabore Edward Schiappa<sup>177</sup>, nous pourrions nous représenter les choses de la manière suivante : a) La première thèse, qui stipule que « rien n'est » (οὐδὲν ἔστιν), s'oppose directement à la première

---

<sup>175</sup> Cassin (1980), page 531

<sup>176</sup> Gorgias, B, III, 87

<sup>177</sup> Schiappa (1997), page 23

affirmation de la déesse qui dit qu'il y a de l'être (ἔστιν); b) la deuxième thèse, quant à elle, soutient que l'étant ne peut être pensé ou connu (τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ), ce qui contredit la maxime de la déesse et en vertu de laquelle l'être et le penser sont une seule et même chose (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)<sup>178</sup>; c) et finalement, en affirmant que l'être ne peut être communiqué (ἀνέξοιστον ἑτέρῳ), la troisième thèse remet en question la notion parméniennne du « discours assuré » qui vise la vérité (πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα).

Le *Traité sur le non-être* est donc, comme nous l'avons dit auparavant, l'antilogue du *Poème* de Parménide. Cependant, à la lumière de notre investigation, nous constatons en fait que le *Traité* apparaît plutôt comme la conséquence du *Poème*. La preuve en est que la première thèse de Gorgias ne fait que tirer les conséquences logiques qui accompagnent la définition parméniennne de l'être : si « rien n'est », c'est dû au fait que les chemins qu'emprunte le raisonnement de Parménide ne peuvent que nous amener à cette conclusion indubitable<sup>179</sup>. De plus, c'est en respectant les règles de la logique éléatique que Gorgias parvient à démontrer que l'être n'est pas, et que même s'il était, il ne pourrait être ni connu ni transmis. Pour reprendre les mots de Barbara Cassin, c'est « le *Poème* lui-même qui produit nécessairement son propre renversement<sup>180</sup> », et pour cette raison Gorgias ne semble contredire Parménide « que par fidélité<sup>181</sup> ».

---

<sup>178</sup> Cette expression se voit répétée par Parménide d'une autre manière dans son *Poème* : « Or le penser est identique à ce en vue de quoi une pensée singulière se forme » (Parménide, B, VIII)

<sup>179</sup> Autrement dit, si l'être de Parménide est, alors « rien n'est » : Gorgias semble indiquer par-là que sa conclusion n'est qu'une conséquence de la logique employée par Parménide lui-même.

<sup>180</sup> Cassin (1995), page 57

<sup>181</sup> Cassin (1995), page 57



Par-delà les critiques qui sont adressées spécifiquement au *Poème* de Parménide, il faut comprendre que le *Traité sur le non-être* constitue aussi une menace pour les philosophies qui naîtront ultérieurement au cours du IV<sup>e</sup> siècle avant J-C. Platon, par exemple, ne cesse de réitérer l'importance des dogmes parménidiens dans l'élaboration de sa pensée métaphysique. C'est d'abord dans le *Cratyle* que Platon pose la nécessité pour les formes intelligibles d'exister à la manière de l'être parménidien : car si le Beau ou le Bon en soi n'étaient pas toujours existants, inchangés et identiques à eux-mêmes (c'est-à-dire éternels, immuables, immobiles et uns), il serait impossible de les connaître<sup>182</sup>. Ailleurs, dans le *Timée*, Platon défend la prétention parménidienne en vertu de laquelle les mots du logos expriment et cernent l'étant, et ce de par une certaine « parenté naturelle avec les choses qu'elles expriment<sup>183</sup> » : « Expriment-elles ce qui est stable, fixe et visible à l'aide de l'intelligence, elles sont stables et fixes, et, autant qu'il est possible et qu'il appartient à des paroles d'être irréfutables et invincibles, elles ne doivent rien laisser désirer à cet égard<sup>184</sup> » (*Timée*, 29b-c)

Ce qui est en jeu ici, et c'est là le point le plus fondamental de notre investigation, c'est la possibilité même d'inaugurer le discours ontologique : au moment où Parménide tente de marier l'être à la pensée, Gorgias est celui qui, refusant de se taire à jamais, s'est opposé à ce qui lui apparaissait comme une union illégitime. En s'attaquant de la sorte à la thèse parménidienne de la correspondance, Gorgias adopte une posture ontologico-épistémologique originale qui prend le contre-pied de toute une tradition philosophique. Contrairement à ce que défendront les métaphysiques platonicienne et aristotélicienne, la « philosophie » de Gorgias

---

<sup>182</sup> « S : Comment donc ce qui n'est jamais dans le même état pourrait-il être « quelque chose »? C : Il ne le pourrait en aucune façon. S : Au reste, il ne pourrait non plus être connu de personne. En effet, dès que quelqu'un viendrait vers lui pour le connaître, il deviendrait un autre et différent, en sorte qu'on ne pourrait plus savoir quelle sorte de chose il est ni quel est son état (*Cratyle*, 439e-440a)

<sup>183</sup> *Timée*, 27c

<sup>184</sup> *Timée* 29b-c

prétend quant à elle que la réalité (l'être) nous est inaccessible, et inconnaissable. À ce stade-ci, le discours peut sembler n'être qu'un inutile verbiage qui ne dit rien sur le réel, mais il n'en est rien. Une fois dépouillé de sa tâche de saisir l'étant, le discours obtient une autonomie quasi absolue qui, par voie de conséquence, ne peut que lui conférer la toute-puissance qui est celle de la rhétorique (nous y reviendrons). « Si rien n'est », dira Gorgias, alors « les démonstrations disent tout sans exception<sup>185</sup> » : l'utilité de la rhétorique apparaît donc en même temps que l'impossibilité de la connaissance, puisque sans l'alètheia pour trancher dans les affaires humaines, les habiletés oratoires que procure l'art rhétorique deviennent nécessaires pour tout être humain soucieux d'avancer ses intérêts.

Comme le suggère notre lecture holistique, la rhétorique que Gorgias développe dans ses autres textes (*L'Éloge d'Hélène* et la *Défense de Palamède* entre autres) semble trouver sa légitimité dans une philosophie « anti-parménidienne » où l'on rejette la possibilité même du discours métaphysique. Avec la mise à mort de l'ontologie, le *Traité sur le non-être* de Gorgias inaugure un monde « ontologiquement inexistant<sup>186</sup> » où toutes les expertises qui implique « vérité » et « science » ne peuvent que céder le pas aux « effets de dire » du logos que sont la vraisemblance (⦿⦿⦿) et l'opinion (⊥●●). Loin d'être superflus, ces « effets de dire » présentent de multiples utilités, notamment sur le plan social : ils permettent, comme le démontre Gorgias dans *l'Éloge d'Hélène*, d'exercer une influence sur les autres, et ce en leur insufflant des émotions, voire des opinions. Il s'agit là, littéralement, de cette fameuse rhétorique entendue comme « ouvrière de la persuasion », celle-là même qui a le pouvoir de «

---

<sup>185</sup> Anonyme, Sur Méliossos, Xénophane et Gorgias, 979a-980b21

<sup>186</sup> Cassin (1995), page 64

mettre la conviction dans l'âme des auditeurs<sup>187</sup> » et qui « contient toutes les capacités humaines ».

## **4 La rhétorique de Gorgias**

### **4.1 : De l'ontologie à la rhétorique**

*« Pour le dire clairement, le savoir humain, dès lors qu'il ne s'adosse plus à l'Aletheia divine, doit s'autofonder. La question se pose donc de sa capacité à appréhender le réel, de la définition qu'il en donne, et des critères de vérité qui sont les siens<sup>188</sup>. »*

À la lumière du dernier chapitre, il apparaît évident que le *Traité sur le non-être* est bien plus qu'un simple exercice visant à démontrer la toute-puissance de la rhétorique. La mission que s'est donnée Gorgias est plus importante encore : son objectif, nous l'avons vu, semble être de catastropher l'être de Parménide et de veiller à la rupture de son lien avec le dire et le penser. C'est pourquoi nous pensons qu'au-delà de son propos polémique, le *Traité sur le non-être* laisse aussi paraître une forte posture ontologico-épistémologique dont la portée philosophique ne peut être ignorée. En rejetant la parenté supposément connaturelle entre l'être et la pensée, Gorgias s'en prend aux fondations mêmes de la métaphysique. De l'avis de Gorgias, en effet, le discours ne commémore pas l'être, mais le discours : ce qu'il montre aux autres lorsqu'il « parle » et se manifeste, ce n'est pas l'être qu'il prétend cerner, mais lui-même en tant qu'il est prononcé.

---

<sup>187</sup> *Gorgias*, 453a.

<sup>188</sup> Desclos (2009), page 96

Ce à quoi nous avons accès, quand nous parlons des choses qui agissent sur nous, ce n'est pas « la phusis des choses<sup>189</sup> », comme le voudraient les adeptes d'une philosophie réaliste, mais bien « l'impression qu'elles font sur nous <sup>190</sup> ». Ces impressions, qui sont bien sûr radicalement autres que les étants sensibles, ne nous renseignent en rien sur les choses qui les engendrent : elles produisent un objet, certes, mais cet objet n'est jamais cet objet préexistant (autrement dit, l'étant sensible) que nous livrerait l'expérience sensible. À ce titre, et c'est peut-être pour cette raison que Sextus Empiricus le cite, le *Traité sur le non-être* semble sympathique à la position que les sceptiques défendront dans la foulée des débats que mèneront les philosophes hellénistiques au sujet de la connaissance et de la perception. Pour Gorgias, par exemple, les stoïciens et les épicuriens auraient vraisemblablement tort de croire que l'impression mentale (ou phantasme) conserve quelque chose de l'étant qui l'a causée<sup>191</sup>.

Ainsi, le logos n'a rien à voir avec la réalité qu'il est supposé refléter, puisque « il n'est rien d'autre que leurre<sup>192</sup> ». Au mieux, le logos est une pâle ombre de la chose sensible, un peu comme les ombres de la caverne de Platon le sont par rapport aux formes intelligibles. Dans ce cas-ci, cependant, nous ne pouvons espérer remonter jusqu'à une réalité intelligible séparée du sensible, car comme nous l'a si brillamment démontré Gorgias lors de sa première démonstration, la logique ne permet pas qu'une telle entité (qui doit être éternelle, immuable et une) puisse exister. De ce fait, le *Traité sur le non-être* de Gorgias met en échec les métaphysiques de tout acabit : que ce soit l'intelligible ou le sensible, toute « réalité externe » que l'on souhaiterait placer au centre de la connaissance restera pour toujours inaccessible à la pensée et inexprimable pour le dire. Faute d'un meilleur terme, nous nous référons à celui de

---

<sup>189</sup> Desclos (2009), page 101

<sup>190</sup> Desclos (2009), page 101

<sup>191</sup> Long et Sedley (2001), page 182

<sup>192</sup> Kerferd (1999), page 136.

Barbara Cassin, qui résume le *Traité sur le non-être* comme étant l'expression d'un « anti-cosmos » :

« Le traité se clôt ainsi sur la description d'un « anti-cosmos » : nul ordre, nulle relation, mais une simple juxtaposition de différences; aucune consistance unitaire ni du côté de l'objet, éclaté en qualité hétérogènes, ni du côté du sujet, disséqué en perceptions instantanées sans rapport entre elles; a fortiori, aucune intersubjectivité, mais un monadisme qui détruit toute supposition d'identité. Rien : des atomes constitués de leur seule différence. Et pour modèle, peut-être pour fondement, de cette anticosmie : le discours, strictement autonome, et sans rapport avec les choses<sup>193</sup> »

La réfutation de la thèse parménidienne de la correspondance n'a rien de trivial : la démonstration de son impossibilité a pour conséquence catastrophique d'abolir les notions de vérité et de fausseté, lesquelles sont fondamentales à la poursuite de toute investigation philosophique. Sans la possibilité de « vérifier » l'« adéquation » du logos avec le réel, on ne peut jamais réellement déterminer si ce dernier est vrai ou faux : toute parole (ou pensée), lorsqu'elle est coupée de la réalité, devient une opinion pure et simple, et « il n'y a aucun critère supérieur nous permettant de la prouver ou de l'infirmier<sup>194</sup> ». La vérité, que l'on peut à juste titre définir comme l'adéquation entre un état de fait (ou état de l'être) et la pensée, serait pour Gorgias l'objet de l'ontologie, dont le discours n'est ici qu'un discours entre autres, « ni plus ni moins vrai qu'un autre<sup>195</sup> ». C'est d'ailleurs exactement ce que le *Traité sur le non-être* a fait voir, à savoir que le fait de dire que l'être est tel ou tel ne dit rien sur ce dernier; ce n'est qu'un « effet de dire », tantôt aride comme chez Aristote, tantôt poétique comme chez Platon.

---

<sup>193</sup> Cassin (1980), page 562.

<sup>194</sup> Guthrie, (1971), page 279

<sup>195</sup> Cassin (1980), page 65

Ce que l'ontologie perd aux mains du *Traité sur le non-être*, la rhétorique le gagne en double. En premier lieu, avec la mise à mort de l'ontologie, la rhétorique des sophistes obtient tout l'espace dont elle a besoin pour s'émanciper. Dès lors qu'elle n'a plus à s'adosser à « l'Aletheia divine<sup>196</sup> », la rhétorique s'ouvre toutes les possibilités : sans les chaînes de la vérité et de la fausseté pour la retenir, elle permet aux sophistes qui l'utilisent d'accomplir l'impossible, comme par exemple de défendre une chose et son contraire, ou encore de faire triompher l'argument le plus faible sur le plus fort. En deuxième lieu, l'échec du discours métaphysique est profitable pour la crédibilité de la rhétorique, laquelle apparaît alors comme le seul art véritablement légitime. La preuve en est que la rhétorique est la seule technique qui, suivant la caractérisation de ses maîtres (et de ses détracteurs), ne prétend pas faire connaître la réalité d'une manière ou d'une autre. Sa mission, loin d'être épistémologique, remplit plutôt une fonction sociale et politique d'une importance capitale : elle estime, dira-t-on, « qu'elle doit rendre les gens habiles à parler<sup>197</sup> ».

Gorgias, fort de son ontologie négative, pose la condition de possibilité de la rhétorique. Si « les démonstrations disent tout sans exception<sup>198</sup> », c'est bien parce que nous vivons dans un monde « ontologiquement inexistant<sup>199</sup> » où rien ne peut être connu. En ce sens, toute démonstration devient autonome, et celle-ci n'est plus « le déploiement d'un objet préexistant qu'il s'agirait de produire en pleine lumière tel qu'il est, dans une adéquation de l'être et du penser en quoi consisterait le connaître<sup>200</sup> ». Non seulement la démonstration ne révèle pas l'être, mais en plus elle produit elle-même son propre objet, soit de manière

---

<sup>196</sup> Desclos (2009), page 96

<sup>197</sup> *Ménon*, 95c

<sup>198</sup> Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a-980b21

<sup>199</sup> Cassin (1980), page 64.

<sup>200</sup> Cassin (1980), page 531.

spontanée, soit de manière réfléchie. Cette production, loin d'être aléatoire, doit être constamment soumise aux aléas du désir, lequel s'érige en principe directeur de par l'absence de tout critère de vérité. En perdant sa fonction d'appréhension et de contemplation, le logos devient un instrument social, le seul que l'être humain puisse réellement utiliser. Dans un tel contexte, la rhétorique, ou « logologie », n'est rien d'autre que l'art (ou la technique) qui nous renseigne sur les forces et les applications possibles du logos.

Si la promesse d'un savoir métaphysique meurt avec le *Traité sur le non-être*, ce n'est que pour mieux céder la place à ce que nous pourrions appeler le « monde sophistique ». Là où nulle connaissance n'est possible, l'être humain ne peut que devenir, conformément à la maxime de Protagoras, la mesure de toute chose. Une fois dépouillé de l'impératif (et de la possibilité) de dire le vrai, le logos ne nous sert plus à rien, si ce n'est de communiquer des états d'âme auxquels on ne peut attribuer aucune valeur de vérité. Or, bien que ces états d'âme n'aient aucune utilité épistémologique, ils n'en demeurent pas moins utiles dans la réalité sociale et politique où l'être humain évolue. Sans la vérité, les citoyens rassemblés n'ont plus que l'opinion pour les guider, et cette dite opinion est par nature intimement liée aux états d'âme qui vont et viennent. Gorgias, comme la plupart des sophistes qui s'activeront à Athènes, aura tôt fait de constater que celui qui maîtrise l'art de produire des discours maîtrise également les états d'âme des autres. Et bien évidemment, dans une cité comme celle d'Athènes, celui qui maîtrise les états d'âme ne peut que s'imposer comme maître politique.

## **4.2 Le pouvoir du logos : l'exemple de l'éloge d'Hélène**

*« Eh bien, le même raisonnement s'applique aussi à la rhétorique. En effet, l'orateur est capable de parler de tout devant toutes sortes de public, sa puissance de convaincre est donc encore plus grande auprès des masses, quoi qu'il veuille obtenir d'elles – pour le dire en un mot<sup>201</sup>. ».*

Comme nous le savons, la rhétorique des sophistes n'a jamais eu la prétention de transmettre des connaissances. Cette absence de prétention est telle que Gorgias n'apparaît nullement contrarié lorsqu'il concède à Socrate que la rhétorique « fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela<sup>202</sup> », mais sans jamais les faire connaître. Ici, le *Gorgias* que nous présente Platon semble tout à fait cohérent avec le propos tenu dans le *Traité sur le non-être* : le logos sophistique ne nous dit strictement rien sur le réel. Cependant, même si le langage tel que conçu par Gorgias ne peut transmettre des concepts « ontologiquement signifiants », il n'en demeure pas moins qu'il véhicule bel et bien quelque chose. De l'avis de Gorgias lui-même, la rhétorique est une technique soucieuse de produire la conviction <sup>203</sup>, et en ce sens elle prétend plutôt nous rendre aptes à insuffler des pensées, des opinions et des émotions.

À ce stade, il apparaît utile de rappeler certaines des conclusions du *Traité sur le non-être* de Gorgias. Souvenons-nous que ce que notre discours livre aux autres, ce ne sont pas les choses en tant que telles, mais bien notre discours lui-même<sup>204</sup>. Autrement dit, le logos ne communique rien d'autre que les contenus de pensée du locuteur, lesquels ne sont jamais

---

<sup>201</sup> *Gorgias*, 457a

<sup>202</sup> *Gorgias*, 455a

<sup>203</sup> *Gorgias*, 455a

<sup>204</sup> *Gorgias*, B, III, 86



garants d'une quelconque connaissance<sup>205</sup>. Ceci étant dit, s'il est vrai que le lien entre la pensée et le réel s'avère impossible, le lien entre notre pensée et celle des autres est quant à lui bien réel. Le « dire », lorsqu'il est bien reçu par un interlocuteur, porte en son sein les opinions et les émotions de celui ou celle qui le professe. Dans un tel contexte, la prétention de la rhétorique est d'avoir trouvé un procédé qui « sert à convaincre », c'est-à-dire qui rend possible, via une certaine utilisation du langage, la transmission de nos opinions et de nos émotions. Notons cependant qu'il ne s'agit pas bêtement d'une technique qui permet la simple communication de nos intentions et de nos pensées. Le rhéteur ne fait pas que communiquer une pensée ou une opinion : il l'imprime chez l'autre, soit par la force, soit par l'artifice.

Bien sûr, nous savons à quel point la transmission de ces « états d'âme » avait une place de premier plan dans l'activité de ceux qui ont été surnommés « les maîtres de la Grèce ». Si l'on se fie aux nombreux témoignages, les meilleurs orateurs avaient le « pouvoir de convaincre dans n'importe quelle réunion de citoyens<sup>206</sup> ». Grâce aux discours qu'ils produisaient, ces derniers se vantaient d'être plus convaincants que les médecins et les entraîneurs, et ce même lorsque les sujets de discussion portaient sur la médecine ou la gymnastique. Pour Guthrie, celui ou celle qui possède le pouvoir de persuader quiconque de quoi que ce soit possède le plus grand des pouvoirs: « À quoi servait l'habileté du chirurgien si le patient ne voulait pas se soumettre au scalpel? À quoi bon connaître la meilleure politique pour la cité si l'on ne pouvait persuader l'Assemblée de l'adopter? L'habileté dans les *logoi* était la voie du pouvoir suprême<sup>207</sup> ».

---

<sup>205</sup> Conformément aux conclusions du *Traité sur le non-être*.

<sup>206</sup> *Gorgias*, 452d

<sup>207</sup> Guthrie (1971), page 277

Platon, en tant que contemporain et critique des sophistes, rajoutera pour sa part que pour être un bon orateur, il fallait surtout posséder une « âme brave, perspicace, et naturellement habile dans les relations humaines...<sup>208</sup> ». Le sophiste, selon Platon, n'est qu'un beau parleur disposant d'un « savoir-faire artificiel<sup>209</sup> », et dont les discours flamboyants ont comme but principal de rallier les foules à des causes qui servent son intérêt propre. En plus de nier son statut d'art ou de technique, Platon refuse de voir la portée éthique de la rhétorique : celle-ci ne peut servir aucune cause, si ce n'est celle des injustes et des méchants, lesquels sont d'ailleurs responsables « de la disposition mauvaise de la multitude envers la philosophie<sup>210</sup> ». Le pouvoir du logos sophistique, que Platon veut bien reconnaître aux sophistes, est un outil dangereux au service du désir et des passions. Du point de vue platonicien, « persuader » et « convaincre » sont les mots qu'utilisent les sophistes pour cacher leurs vraies intentions. Ce qu'ils désirent plus que tout, comme l'illustrent Calliclès et Polos, ce n'est pas d'atteindre la vérité et la vertu. Bien au contraire, ils veulent être pareils aux tyrans, eux qui ont le loisir de faire périr qui ils veulent, exiler qui ils veulent et dépouiller quiconque de leurs richesses<sup>211</sup>.

Au tout début de notre investigation, nous invoquons la nécessité de tempérer la confiance que nous accordons à la perspective platonicienne sur les sophistes. Dans le cas qui nous occupe, nous croyons que la rhétorique telle que dépeinte par Platon est ici volontairement défigurée<sup>212</sup>, et que le fait de la caractériser comme un « savoir-faire » utile pour les criminels et les injustes relève bien plus d'une caricature mensongère que de la réalité. Cette croyance, nous l'entretiens à la lumière de *l'Éloge d'Hélène* (que Platon devait

---

<sup>208</sup> *Gorgias*, 463a

<sup>209</sup> Moreau (1987), page 24.

<sup>210</sup> *République*, 500b

<sup>211</sup> *Gorgias*, 466c

<sup>212</sup> Les nombreuses caricatures de Platon trahissent souvent un dessein politique : cela est surtout vrai pour les sophistes, lesquels étaient les cibles privilégiés du platonisme.

sûrement connaître), un texte où Gorgias brosse un portrait qui diffère au plus haut point de celui qui nous est offert par Platon. En lisant ce texte, on constate très rapidement que la rhétorique est comparée à un art, puisque les effets du Discours (logos) sur l'âme y sont décrits comme étant analogues aux effets des remèdes de la médecine sur le corps :

« Or la puissance du discours a le même rapport à l'ordonnance de l'âme, que l'ordonnance des remèdes à la nature des corps. De même, en effet, que différents remèdes expulsent du corps différentes humeurs, et mettent un terme, les uns à la maladie et les autres à la vie, de même aussi, parmi les discours, les uns affligent, les autres égaient les auditeurs, les uns effraient et les autres rendent audacieux, les autres enfin droguent l'âme et l'ensorcellent par une éloquence malsaine<sup>213</sup> ».

Pour Gorgias, le discours est comme un « corps très petit et tout à fait invisible» (ἄσπετον καὶ μικρὸν σῶμα) <sup>214</sup> dont le pouvoir est comparable à celui d'une force physique. Les paroles, en effet, sont des entités physiques (des sons) qui se meuvent dans l'être et qui ont, de par leur corporalité, la propriété d'affecter d'autres corps. L'âme, que Gorgias devait ici concevoir comme étant matérielle<sup>215</sup>, est donc susceptible d'être mue par les discours : ces derniers la pénètrent et l'affectent, tout comme les corps sensibles qui adviennent de l'extérieur. La rhétorique, ou logologie, doit ici être vue comme l'art qui prétend connaître les rapports qui unissent la psyché humaine au logos. Si toute pensée peut devenir discours, et si tout discours peut devenir pensée, le rhéteur est celui qui, connaissant tous les secrets de la « psycho-logie », sait avec précision quel discours peut susciter telle ou telle pensée, et vice versa.

Avec le *Traité sur le non-être*, Gorgias reconnaissait le lien (nécessaire) entre la pensée et les « choses du dehors ». Nos représentations mentales, disait-il, n'adviennent pas du non-

<sup>213</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 14 (trad. Desclos).

<sup>214</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 8

<sup>215</sup> Si le discours est une entité physique qui interagit avec l'âme, alors l'âme doit nécessairement être matérielle. Nous supposons que Gorgias se rallie lui aussi à cette conception de l'âme, laquelle est d'ailleurs largement répandue parmi les philosophes grecs (à l'exception de Platon et d'Aristote, bien sûr).

être (cela est logiquement impossible), mais bien des choses extérieures qui en sont les causes. Or, comme sa critique l'a fait voir, le lien causal qui unit la pensée à la réalité est insuffisant pour nous permettre de fonder la connaissance : les impressions, en tant qu'entités indirectes et médiatrices, ne sont que des spectres fantomatiques des choses en elles-mêmes, et en ce sens elles nous sont complètement inutiles. Dans la « traduction » qui se produit de l'être vers la pensée, il semble que l'être se perd au point où la pensée qui est supposée le représenter ne conserve plus rien de lui.

Pour nous qui lisons le *Traité sur le non-être*, l'erreur serait de croire qu'il se conclut par l'impossibilité de toute communication. Ce que Gorgias affirme, c'est simplement que la communication est par nature limitée à la transmission de mots et de concepts<sup>216</sup>. La preuve en est que lorsque se produit la « traduction » de la pensée vers la pensée (autrement dit, quand deux ou plusieurs êtres humains communiquent via le langage), nous parvenons à nous comprendre. Le *logos*, lorsqu'il est communiqué à un autre esprit rationnel, se conserve d'une manière telle qu'il est facilement appréhendable par autrui. Contrairement à nos représentations des étants (qui diffèrent au plus haut point des étants), les pensées et les opinions que nous communiquons aux autres sont absolument semblables à celles que nous avons effectivement à l'esprit : entre un esprit et un autre, le *logos* (ou langage) est cette force qui assure un lien direct et stable grâce auquel les pensées transigent sans aucune difficulté. L'être humain ne dit peut-être pas l'être, mais il dit tout de même une panoplie de choses, comme par exemple ses désirs, ses appréhensions, ses pensées, ses opinions, etc.

Le pouvoir du *logos*, nous l'avons dit, ne se limite pas simplement à la communication et à la transmission de nos états d'âme. Sa puissance, dira Gorgias, est analogue à celle de la

---

<sup>216</sup> Segal (1962), page 109.

poésie, dont les vers « pénètrent en ceux qui l'écoutent le frisson de l'effroi, la pitié accompagnée de larmes abondantes, le regret qui se complait dans la douleur<sup>217</sup> ». S'il est savamment utilisé, le discours est aussi une incantation qui a commerce avec l'âme et ses opinions : il « la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse<sup>218</sup> », laquelle rend possible la tromperie « sur un grand nombre de sujets<sup>219</sup> ». Le discours est donc bien plus qu'un simple outil de communication : il façonne l'âme, comme le peintre qui arrange une toile, et comme le sculpteur qui travaille un bloc de marbre.

Dès lors qu'elle se voit comparée à la poésie, la rhétorique peut légitimement aspirer au titre d'art ou de technique. Le poète, qui est presque unanimement reconnu comme un artisan par tous les Grecs (à l'exception de Platon<sup>220</sup>), possède l'art de la métrique, du rythme et, surtout, de la *terpsis* (ce qui signifie, littéralement, «satisfaction»). De même que certaines choses nous effraient ou nous égayent, de même certains mots et certaines formules nous terrifient ou nous plaisent : le poète est nul autre que celui qui, grâce à ses vers et ses strophes, parvient à insuffler (ou purger) telle ou telle émotion dans les âmes de ses auditeurs/trices. Ici, la prétention de Gorgias consiste à dire que la rhétorique possède elle aussi ce pouvoir divin que l'on place traditionnellement entre les mains des poètes. Le rhéteur, tout comme le poète, sait utiliser le langage pour susciter des émotions de toute sorte.

Dans un article sur l'*Éloge d'Hélène*, Charles P. Segal soutient que Gorgias élabore une véritable « psychologie du logos ». Selon lui, le pouvoir de la rhétorique telle que conçue par Gorgias semble bien loin de se limiter à des effets superficiels sur la sensibilité de

---

<sup>217</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 9

<sup>218</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 10

<sup>219</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 11

<sup>220</sup> C'est dans l'*Ion* que Platon formule cette critique : selon lui, ce n'est pas grâce à l'art que les poètes font de la poésie, mais bien grâce à l'intervention divine.

l'auditeur/trice : les discours que le sophiste prononce ne sont pas seulement entendus avec plaisir et agrément, puisqu'ils parviennent en fait à s'insérer parmi les affects de l'âme<sup>221</sup>. Bien évidemment, le but avoué de cette intervention dans les affects d'autrui est d'influer sur ce qui procède de ces derniers, à savoir l'opinion (doxa). Comme Platon après eux, les sophistes ont très rapidement constaté que les opinions du commun des mortels correspondent souvent à leurs préférences et leurs sentiments. C'est pour cette raison que la rhétorique vise à manipuler le sentiment : celui ou celle qui contrôle le sentiment contrôle l'opinion, et celui ou celle qui contrôle l'opinion contrôle la multitude.

À notre humble avis, *l'Éloge d'Hélène* en lui-même suffit à discréditer le reproche de Platon qui consiste à dire que la rhétorique n'est ni un art ni une technique. Dans ce texte, Gorgias explique de manière assez convaincante que l'utilisation du discours visant la persuasion n'a rien d'une capacité instinctive ou d'un « savoir-faire ». Bien au contraire, le logos sophistique est un « discours qui a un mètre<sup>222</sup> » (λόγον ἔχοντα μέτρον), et qui est entièrement lié à ce qu'il appelle « l'éloquence persuasive » (πειθὼ προσιούσα τῷ λόγῳ). Plus qu'une simple suite de mots flamboyants et éblouissants, le discours est une incantation qui fait apparaître « des choses incroyables et invisibles<sup>223</sup> », qui « charme et persuade<sup>224</sup> », et ce en autant « qu'il soit écrit avec art <sup>225</sup> ». Les procédés de la rhétorique ne sont peut-être pas clairement évoqués ici, mais d'autres témoignages nous permettent d'attester de leur existence. Ainsi, l'encyclopédie byzantine *Souda* nous rapporte que Gorgias fut le premier à

---

<sup>221</sup> Segal (1962), page 105.

<sup>222</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 9

<sup>223</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 13

<sup>224</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 13

<sup>225</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 13

donner « à l'aspect rhétorique de l'éducation sa puissance expressive et sa technique<sup>226</sup> » ; on raconte également (à la lecture même de ces fragments) qu'il avait recours à de nombreuses figures de style, dont les tropes, les métaphores, les allégories, les hypallages, les catachrèses, etc.

En ce qui concerne le deuxième reproche que Platon adresse à la rhétorique, nous croyons que des nuances s'imposent une fois de plus. Selon nous, il est faux et malhonnête de dire que la rhétorique ne se soucie pas de la vérité. Dans les faits, il serait plus juste d'affirmer que les sophistes (dont Gorgias fait partie) croient en l'impossibilité de la connaissance. C'est là ce que le *Traité sur le non-être* nous a démontré, et c'est ce que *l'Éloge d'Hélène* réitère à nouveau avec ce passage :

« Car si tous avaient sur toutes choses la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la préscience de l'avenir, le discours, tout en étant le même, ne tromperait pas de la même façon. Mais en réalité, il n'est aisé ni de se souvenir du passé, ni d'examiner le présent, ni de conjecturer l'avenir. De sorte que, sur la plupart des questions la plupart des gens offrent à l'âme l'opinion pour conseillère. Or l'opinion étant incertaine et inconstante, elle jette ceux qui l'utilisent dans des succès incertains et inconstants<sup>227</sup> ».

Ce n'est donc pas que Gorgias et les sophistes sont des opportunistes qui n'ont que faire de la vérité (*alétheia*) : ils croient simplement que la vérité, en tant qu'adéquation de l'être et de la pensée, est une chose impossible à atteindre. C'est pourquoi l'âme, lorsqu'elle se voit dépourvue du secours de la vérité, se tourne irrémédiablement vers l'opinion : « la connaissance en général est peu sûre et comporte des éléments subjectifs; de même la mémoire est limitée; force est donc de se rabattre sur de simples opinions, toujours fragiles et changeantes<sup>228</sup> ». L'opinion, qui est par nature « incertaine et inconstante<sup>229</sup> », est par le fait

---

<sup>226</sup> Souda, entrée « Gorgias » I, 535, 23-33

<sup>227</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 11

<sup>228</sup> De Romilly (1988), page 102

<sup>229</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 11

même vulnérable à la tromperie et aux discours mensongers : sans la vérité pour la guider, celle-ci est nécessairement soumise aux influences et aux prouesses de la parole, laquelle agit sur elle comme une drogue agit sur le corps.

Au final, le seul reproche que l'on pourrait raisonnablement concéder à Platon est celui qui porte sur l'absence de portée éthique de la rhétorique sophistique. En effet, même si le *Gorgias* de Platon<sup>230</sup> insiste sur l'importance « de se servir de la rhétorique d'une façon légitime<sup>231</sup> », il échoue à montrer comment une telle chose pourrait être possible. Si justement il n'existe aucune vérité objective digne de ce nom (comme le démontre le *Traité sur le non-être*), et si Gorgias n'a jamais prétendu être un maître de vertu<sup>232</sup>, alors quelle est cette vertu qui pourrait bien venir s'imposer et qu'on enseignerait aux nombreux disciples qui désirent se servir de la rhétorique? Autrement dit, quel est cet argument probant que Gorgias, en tant que maître de rhétorique, pourrait présenter à des énergumènes tels que Polos et Calliclès, lesquels semblent si peu disposés à user de la rhétorique « d'une façon légitime »? Dans la perspective qui est celle de l'intellectualisme socratique<sup>233</sup>, la rhétorique ne peut se dire libre de tout devoir épistémologique et prétendre à la fois avoir une portée éthique, puisque au moment où Gorgias suggère un usage légitime de la rhétorique, il doit également suggérer l'existence de vertus (*arétai*) qui sont associées à cet usage. Or, c'est là une condition que Gorgias ne peut satisfaire, car il a déjà établi qu'il n'existe aucune chose « dont l'essence puisse être connue et définie<sup>234</sup> ».

---

<sup>230</sup> Nous tenons ici à mentionner qu'il s'agit du *Gorgias* tel que décrit par Platon : la critique qui suit n'a de sens que si on l'accepte au sein de la caricature platonicienne.

<sup>231</sup> *Gorgias*, 457b

<sup>232</sup> *Ménon*, 95c

<sup>233</sup> C'est-à-dire, là où la vertu est nécessairement dépendante d'un savoir.

<sup>234</sup> Guthrie (1971), page 277



### **4.3 La rhétorique, l'art le plus utile**

« *La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle; simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs*<sup>235</sup> ».

Tout comme le commentateur Bruce McComiskey, nous croyons que le *Traité sur le non-être* et *l'Éloge d'Hélène* doivent être lus de manière holistique et comme faisant partie d'une tentative cohérente d'élaborer un art rhétorique<sup>236</sup>. Le *Traité sur le non-être*, nous l'avons vu, commence par asseoir les fondations de la rhétorique sur un discours anti-parménidien qui démontre avec brio que nos pensées ne nous permettent pas d'appréhender les choses sensibles desquelles elles procèdent, et qu'en ce sens elles ne peuvent remplir une fonction épistémologique. Conformément à ces conclusions, *l'Éloge d'Hélène* explique pour sa part que si le logos ne nous permet pas d'appréhender le réel, celui-ci occupe néanmoins une fonction politique et sociale de premier plan : non seulement nous est-il possible de communiquer nos pensées, mais en plus nous pouvons œuvrer, via le discours visant la persuasion, à la concrétisation de nos intérêts et de nos désirs.

Si le discours nous permet de manipuler ainsi l'opinion d'autrui, c'est précisément parce qu'il a été démontré que l'*alétheia* est inatteignable. L'inauguration d'un monde « ontologiquement inexistant » constitue ici la condition de possibilité du discours rhétorique : là où tous les discours sur l'être s'avèrent être de simples verbiages<sup>237</sup>, la rhétorique est le seul art qui, en ne prétendant pas connaître la réalité, peut réellement s'imposer comme étant

---

<sup>235</sup> Gorgias, 459b-c

<sup>236</sup> McComiskey (1997), page 5

<sup>237</sup> On entend par là tout art qui se veut un point de vue sur l'être. Dans *l'Éloge d'Hélène*, Gorgias en vise certains en particuliers : la météorologie et la philosophie, entre autres.

légitime. Quand « le dehors » en général n'est rien d'autre qu'un concept vide, la seule chose qui nous reste est le « verbe intérieur » qui, par l'entremise de la parole, transige d'un esprit vers un autre. Dans ce monde où le logos est la seule entité connaissable et intelligible, le sophiste est celui qui cherche simplement à perfectionner son usage.

En affirmant la vacuité de tous les arts qui portent sur la *phusis*, on comprend mieux pourquoi Gorgias pouvait prétendre que « la persuasion l'emporte de beaucoup sur toutes les autres techniques<sup>238</sup> ». À proprement parler, le discours « fait l'être<sup>239</sup> »; il est la seule chose que l'on puisse appréhender avec clarté, et pour cette raison il constitue le seul domaine où l'on puisse faire preuve d'excellence. Pour le citoyen grec, « bien parler » devient la vertu ultime, voire la vertu unique. Cela devient d'autant plus vrai dans le contexte de la démocratie athénienne, où tout un chacun doit défendre son point de vue relativement aux affaires de la cité : sans le secours de la vérité, on peut aisément imaginer qu'une certaine « loi du plus fort » puisse s'imposer dans les assemblées et les tribunaux, une réalité qui ne peut que renforcer la nécessité de maîtriser l'art oratoire.

Étant donné que nous sommes « physiquement impliqué-e-s dans le monde où nous plongeons<sup>240</sup> », nous devons accepter le fait que nous sommes toujours et déjà déterminé-e-s : par les choses qui nous affectent, notamment, mais aussi par les discours, lesquels peuvent nous impressionner au même titre que les choses sensibles. Or les choses sensibles ne font pas qu'affecter notre œil; c'est « notre attitude toute entière vis-à-vis du monde [qui] en est déterminée<sup>241</sup> ». Les sophistes sont ces techniciens qui, loin de sombrer dans l'arbitraire de

---

<sup>238</sup> *Philèbe*, 58a

<sup>239</sup> Cassin (1995), page 73.

<sup>240</sup> Cassin (1986), page 216

<sup>241</sup> Cassin (1986), page 216

l'instinct, ont compris que l'être humain est ce mélange « d'œil et d'esprits, de sentiments et d'attitudes<sup>242</sup> » : les mots sont pour eux les outils qu'ils utilisent pour marquer l'âme, tout comme le sculpteur utilise les siens pour façonner le marbre. Avec la puissance du discours, les sophistes « n'ont pas besoin de savoir ce que sont les choses dont ils parlent<sup>243</sup> ». D'abord parce qu'il n'y a rien à savoir (comme le démontre le *Traité sur le non-être*), et ensuite parce que les mots à eux-seuls peuvent mouvoir l'âme dans la direction souhaitée (comme le démontre *l'Éloge d'Hélène*). La rhétorique est donc, et de loin, l'art le plus utile que l'être humain puisse pratiquer.

---

<sup>242</sup> Cassin (1986), page 219

<sup>243</sup> *Gorgias*, 459b-c.

## **5. Conclusion**

### **5.1 Synthèse et rappel**

*« As I intend to demonstrate, Plato's purpose was to present Gorgias as a rhetorician with a foundational, ahistorical epistemology, so that his kairos-governed techno would seem absurd.<sup>244</sup> »*

Alors que notre investigation touche à sa fin, nous en arrivons à l'heure des bilans. Ainsi, dans un premier temps, nous avons insisté sur l'importance d'interpréter les sophistes à la lumière de leurs propres textes. En effet, un bref survol des textes de la littérature sophistique nous a permis de constater que le portrait brossé par le récit platonicien n'est pas tout à fait exact, et que celui-ci accuse de nombreux biais. Platon, envers qui nous avons longtemps attribué notre confiance, utilise des caricatures certes convaincantes, mais qui demeurent néanmoins douteuses. Avec le recul dont nous bénéficions, il est difficile d'imaginer que l'absolue totalité des sophistes mentionnés par Platon aient été aussi incohérents et absurdes que nous le laissent croire les dialogues. À ce titre, notre étude des textes de Gorgias constitue certainement la plus grande preuve de ce que nous avançons : si Gorgias fut, comme le veut Platon, un opportuniste versé dans l'art du contrôle des foules, il faut aussi reconnaître l'intérêt indéniable qu'il a exprimé pour les débats entourant la notion d'être et la nature du logos.

Contre l'interprétation dite « traditionnelle » et « culturelle » de la sophistique, nous avons mobilisé les efforts d'auteurs tels que Barbara Cassin, W.C.K Guthrie et George Kerferd, lesquels ont tôt fait de mettre au jour la nature absolument philosophique du discours

---

<sup>244</sup> McComiskey (1992), page 205.

des sophistes. Parmi ces auteurs, on doit aussi invoquer le célèbre Martin Heidegger, pour qui le sophiste doit être compris « partant de l'idée du sophiste lui-même<sup>245</sup> ». Après s'être éloigné de la perspective platonicienne, Heidegger prétend définir avec clarté la nature de l'occupation du sophiste : bien dire et briller en public, certes, mais aussi prendre pour objet d'étude « le semblant, le faux, le ne...pas...et la négation<sup>246</sup> ». C'est exactement ce que fait Gorgias avec le *Traité sur le non-être*, où l'être est dit inexistant parce qu'il est indéfinissable; la conséquence de cela est que seule l'opinion est réellement accessible à l'entendement humain. La sophistique est donc un point de vue métaphysique qui, tout en évacuant le concept parménidien de vérité, s'attache à la production de la *doxa*, laquelle passe à son tour par la production et l'élaboration du discours.

Conformément à cette perspective, nous avons par la suite octroyé le statut de philosophe à Gorgias. Plus spécifiquement, nous avons soutenu que l'art rhétorique de ce dernier trouve sa condition de possibilité dans une « épistémologie relativiste et sceptique » qu'il développe dans son polémique *Traité sur le non-être*. Ce *Traité*, que nous avons rapidement identifié comme une réponse au *Poème* de Parménide, commence par rejeter la notion éléatique de l'être. L'être de Parménide, dira Gorgias, est une entité qui, si elle venait à exister, mènerait à un « cul-de-sac » logique : les caractéristiques que lui prête Parménide (éternité, immobilité, unité, etc.) ne peuvent lui être attribuées, sans quoi l'être serait semblable au non-être, une chose qui est bien sûr absurde. Dans le même ordre d'idées, le *Traité* s'évertue à montrer que la connaissance est impossible, puisque les pensées que nous

---

<sup>245</sup> Heidegger (1925), page 207.

<sup>246</sup> Heidegger (1925), page 208.

avons des choses sensibles ne nous permettent pas d'appréhender ces dites choses qui doivent faire l'objet de la connaissance.

En tant que texte fondateur de l'ontologie occidentale, le *Poème* de Parménide avait décrété l'équivalence entre « penser » (*noein*) et « être » (*einai*), laquelle est toujours et déjà supposée par toute entreprise épistémologique. Au sens fort, « connaître » est le fait pour la pensée de s'approprier un quelque chose (en l'occurrence l'être) qui, pour reprendre les mots de Heidegger, « se tient devant<sup>247</sup> » et qui « prend notre attention<sup>248</sup> ». Le discours, qui est lui-même fondé dans la pensée, ne fait qu'exprimer la vérité (préalablement saisie), c'est-à-dire les aspects de la chose qui se montre et se dévoile (c'est d'ailleurs là tout le sens du mot grec *alétheia*, qui signifie littéralement « ce qui se montre »). Contre ces conclusions, Gorgias a mobilisé les deuxième et troisième thèses de son *Traité*, dans lesquelles il s'attaque à cette soi-disant équivalence entre le « penser » et « l'être » : ceux-ci sont ontologiquement distincts, et en ce sens ils ne peuvent entretenir aucune relation de correspondance.

Sans la relation d'adéquation entre l'être et le penser, l'ontologie (littéralement, le « discours sur l'être ») ne peut espérer voir le jour. Ceci étant dit, si Gorgias vient effectivement catastropher le lien entre la réalité et l'être humain, il semble bien loin de nier le lien connaturel qui unit le dire à la pensée. Le langage (*logos*), lorsqu'il ne peut plus exprimer la vérité, peut néanmoins exprimer tout le reste, comme par exemple les émotions, les pensées, les opinions, etc. Là où l'impératif de dire le vrai s'évanouit, c'est la « manière de dire » qui s'impose comme règle ou principe. Avec la mise à mort de l'ontologie, l'idée n'est plus de dire ce qui correspond à la réalité, mais bien d'exprimer la pensée de façon à ce que l'on soit

---

<sup>247</sup> Heidegger (1958), page 294.

<sup>248</sup> Heidegger (1958), page 294.

convaincant et persuasif. Dans un mouvement allant de l'ontologie à la logologie, le sophiste Gorgias en vient donc à substituer le « dire-vrai » par le « dire-bien ». Ce qui importe désormais, pour le logos devenu autonome, c'est d'être habile dans la production des discours, et ce indépendamment de leur valeur de vérité.

L'*Éloge d'Hélène*, que nous lisons volontiers comme la conséquence du *Traité sur le non-être*, expose la nature du discours, dont les forces et applications sont comparées à celles de la médecine et de la poésie. Même s'il ne peut dire le vrai, Gorgias est d'avis que le discours peut produire des affects au même titre que les drogues des médecins et les vers des poètes. Par ses prouesses et ses artifices, le discours parvient à mouvoir l'âme, soit en lui insufflant des émotions, soit en lui transmettant des opinions. Pour le sophiste aguerri, l'âme est comme une pâte qu'il peut modeler à sa guise : ses paroles sont autant de forces qui, lorsqu'elles résonnent à travers les bons mots, impriment les effets voulus sur l'âme des auditeurs et auditrices. L'âme est comme un petit cosmos, et le sophiste est le démiurge qui détient le pouvoir de l'arranger selon son bon vouloir.

À partir de toutes ces considérations, Gorgias dérive la légitimité (et l'utilité) suprême de la rhétorique. En effet, si l'on suit les conclusions du *Traité sur le non-être*, on en conclut qu'il ne peut y avoir d'autre art que celui de la rhétorique. Tous les arts, qu'ils soient théoriques ou techniques, sont illégitimes de par le fait qu'ils prétendent appréhender l'être à partir de leurs points de vue respectifs. La rhétorique, quant à elle, tire justement sa légitimité du fait qu'elle ne prétend pas connaître les choses dont elle traite. Ainsi, contrairement à toutes les autres disciplines, lesquelles prétendent établir des liens (impossibles par nature) entre la pensée et l'être, la rhétorique est le seul art qui situe sa technique dans le rapport entre la

pensée et le discours : sa prétention n'est pas de cerner la vérité, mais seulement d'évaluer les impacts de la parole sur la psyché humaine.

À la toute fin de notre investigation, nous avons discrédité et nuancé certains reproches que Platon, par l'entremise du *Gorgias*, adresse aux sophistes et à l'art qui a fait leur postérité, la rhétorique. D'abord, nous avons montré que la rhétorique est indéniablement un art, et que celle-ci est bien plus que le simple exercice de talents oratoires naturels et instinctifs. À ce titre, tous les textes que nous avons analysés nous indiquent que la production d'un discours n'avait rien d'aléatoire, et que cette dite production devait en fait être guidée par des procédés littéraires et des figures de style dont l'efficacité était empiriquement avérée. Dans le même ordre d'idées, nous avons tenu à laver les sophistes de leur soi-disant indifférence à l'égard de la vérité. Comme nous l'avons fait remarquer, il serait plus juste de dire que les sophistes voient la vérité comme un concept vide et impossible à appréhender, une différence fondamentale que Platon semble avoir volontairement négligée. Et finalement, nous avons concédé à Platon que la plus grande faiblesse de la rhétorique réside probablement dans son caractère amoral : sans le secours de la vérité (que le *Traité sur le non-être* exclut d'emblée), le sophiste Gorgias semble incapable de veiller au perfectionnement moral de ses disciples.



## **5.2 Ouverture : Platon et les Sophistes**

*« C'est là ce que nous dit Platon, en fin de compte : si Raison n'a pas de sens, si ces ombres à la raison que sont l'irrationnel, le mythe, la difficulté de dire ne s'inscrivent pas dans le projet de rationalité, alors autant valent la violence et Calliclès, autant vaut l'homme qui se fait bête<sup>249</sup> ».*

De Platon jusqu'à nos jours, la plupart des penseurs de la tradition philosophique ont jugé les sophistes à la lumière de la lunette platonicienne, et ce comme si cette dernière était la seule à leur disposition. Contre cette tendance forte de deux millénaires, nous avons préféré les textes de Gorgias, lequel nous a servi d'exemple dans notre tentative de réhabilitation des sophistes au sein du corpus philosophique officiel. Bien évidemment, certaines personnes pourraient nous dire (et avec raison) que nous aurions également pu accomplir cette noble quête par l'étude de Protagoras ou d'Antiphon, deux sophistes dont les textes regorgent de nombreuses thèses philosophiques. Ceci étant dit, si notre choix s'est finalement arrêté sur le Léontinien, c'est parce que nous considérons que son discours exprime de manière paradigmatique la menace que Platon aurait perçue dans le mouvement sophistique. En catastrophant ainsi la possibilité de cerner l'être, Gorgias ne fait pas que ruiner toute entreprise épistémologique : il ouvre aussi la porte, comme nous le verrons sous peu, à l'irrationnel, à la violence et à la tyrannie, des maux qui, aux yeux de Platon, apparaissent comme les pires qui soient.

Pour nous qui lisons les dialogues platoniciens, nous sommes d'avis que la dichotomie dressée par Platon entre lui-même et les sophistes s'explique en partie par l'attaque que

---

<sup>249</sup> Châtelet (1965), page 239.

Gorgias, via le *Traité sur le non-être*, a soigneusement orchestrée contre les doctrines éléatiques. Le Ve siècle, on le sait, fut le théâtre d'un débat quasi manichéen entre les thèses « mobilistes », d'une part, et les thèses « immobilistes », d'autre part. Ce débat, qui s'incarne par l'entremise de Parménide et d'Héraclite, peut selon nous expliquer l'opposition qui se manifesterait plus tard entre Platon et les sophistes. Si Platon a cherché à stigmatiser ainsi les sophistes, c'est peut-être dû à leur allégeance (que nous postulons ici) à un point de vue métaphysique inacceptable (comme par exemple celui d'Héraclite) qui amène dans son sillage de graves conséquences, autant sur les plans éthique que politique.

Si toute chose se meut constamment (*panta rhei*), comme le veut la doctrine mobiliste, nous devons admettre que rien ne peut être, et que conséquemment nous ne pouvons rien connaître (c'est la conclusion à laquelle Platon parvient dans le *Cratyle*). Et si l'être de Parménide n'est pas, comme le veut la thèse de Gorgias, devons-nous en conclure que Gorgias se joint du même coup au camp héraclitéen? Autrement dit, se pourrait-il que le « rien n'est » de Gorgias soit en fin de compte un serment d'allégeance à Héraclite, dont le point de vue ontologico-épistémologique semble compatible avec le nihilisme gnoséologique de Gorgias et de Protagoras? C'est là une chose que Barbara Cassin semble suggérer dans son ouvrage sur la question, où elle indique que l'annulation de la synchronie entre la pensée et l'être conduit nécessairement à l'évanescence de l'être :

« Le sujet est finalement réduit à l'état de monade : c'est un atome perceptif instantané, lieu, ou plutôt non-lieu puisque toute série dans l'espace comme dans le temps est impensable, d'apparition d'un dehors fugitif pour un dedans non moins fugitif; et toute son identité consiste en cette différence d'avec soi-même<sup>250</sup> ».

---

<sup>250</sup> Cassin (1980), page 95.

Que les sophistes aient été des héraclitéens convaincus, voilà une chose qui selon nous relève plus de la conjecture que du fait. La compatibilité entre les mobilistes et les sophistes est certes manifeste (surtout d'un point de vue épistémologique), mais l'état actuel des textes ne nous permet pas d'établir avec certitude que les sophistes se ralliaient massivement au point de vue héraclitéen. Quoi qu'il en soit, la menace que constituent les sophistes et les mobilistes demeure la même pour Platon, puisque l'impossibilité de la connaissance apporte avec elle son lot de dangers. En effet, non seulement la sophistique élimine la possibilité de dire « de quoi il retourne<sup>251</sup> », mais en plus elle semble condamnée « à ne rien dire qui vaille<sup>252</sup> ». Comme nous le rappelle François Châtelet avec insistance, les doctrines des sophistes et des mobilistes débouchent sur l'impossibilité de proférer une quelconque parole :

« Les mobilistes peuvent, certes, parler : ils sont condamnés à ne rien dire qui vaille : ils sont pires, en fin de compte, que les sophistes puisqu'ils ne croient même pas à l'utilité de la communication par la parole [...] Le cercle est refermé : par quelque côté qu'on prenne le problème, toute théorie assimilant monde sensible et monde réel, apparaître et être – du brutal Pôlos aux subtils héraclitéens en passant par le politique Calliclès – en vient à s'interdire, quoi qu'on fasse et quelle que soit l'exigence d'un discours accordé qui habite tout homme digne de ce nom, de proférer la moindre parole. On en arrive à confondre l'homme avec l'animal ou avec le Barbare, avec celui qui parle sans savoir que parler, c'est contrôler le discours<sup>253</sup> ».

Ici, il ne faut pas comprendre que la parole soit littéralement impossible. Dans son contexte social et politique, l'être humain est toujours et déjà en train de parler et de tergiverser. Or, sans la portée sémantique que garantit l'adéquation parménidienne entre la pensée et l'être, la parole (que l'on pourrait ici qualifier de « bavardage ») devient un vulgaire son, proche du bêlement et analogue au cri de la bête. Le logos du sophiste, dès lors qu'il ne sert plus les fins de la vérité, ne peut que devenir l'instrument des parties inférieures de l'âme :

---

<sup>251</sup> Heidegger (1925), page 206.

<sup>252</sup> Châtelet (1965), page 152.

<sup>253</sup> Châtelet (1965), page 152.

la partie raisonnante (*logistikón*) est laissée de côté au profit des désirs et des passions, bref de tout ce qui constitue l'*epithumia*. Aux yeux de Platon, un discours autonome et libre de la vérité ne présage rien de bon : plus souvent qu'autrement, ce dernier se laisse guider par l'intérêt brut, lequel laisse souvent place au désir fougueux et violent que l'on retrouve dans la figure du tyran.

En libérant le logos de tout devoir épistémique, Gorgias le libère par le fait même du devoir éthique (c'est-à-dire, du devoir d'identifier le bien moral et de tendre vers celui-ci), et nous croyons que c'est là la menace ultime que Platon entrevoyait chez les sophistes. Pour Platon, la Raison (que l'on retrouve au cœur du logos) n'est pas seulement cette faculté de l'âme qui a pour tâche d'appréhender le vrai : elle représente aussi, pour reprendre l'analogie du *Phèdre*, le cocher qui assure la survie du char (l'âme), au sein duquel sévissent des forces vives qui doivent être contrôlées à tout prix. Si le désir et le goût pour l'honneur doivent être sous la tutelle de la Raison, ce n'est pas pour réaliser un quelconque idéal ascétique, mais plutôt pour prévenir une catastrophe qui guette l'âme, et qui, si elle n'est pas empêchée, risque de s'étendre à toute la cité. Ce que l'on appellera ici « la pleine licence du désir » est rendue possible par l'évacuation du vrai, et cette dite licence constitue le plus grand danger pour la société humaine.

Pour mieux comprendre la nature de cette menace, prenons l'exemple du *Gorgias*, ce dialogue où Platon s'en prend violemment à la rhétorique. Après une lecture attentive, nous constatons que la critique de Platon n'est pas du tout dirigée contre Gorgias lui-même, mais bien contre ses disciples, Calliclès et Pôlos. Ces derniers, que Platon dépeint comme des adolescents immatures et grossiers, expriment bien le danger auquel nous expose la rhétorique.

En effet, lorsque l'on nous enseigne qu'il n'existe aucune vérité, et que le seul vrai pouvoir réside dans l'art de persuader, la jeunesse peut s'en remettre à ses désirs et ses passions. Sans le pouvoir modérateur de la Raison, il n'y a ni borne, ni limite, et de ce fait les plus frivoles d'entre nous y voient l'opportunité de nourrir une volonté de puissance mal avisée. C'est d'ailleurs très précisément ce type de caractère que Platon décrit avec clarté dans ce passage de la *République* où il est question de la nature de « l'homme égalitaire<sup>254</sup> » :

« Dès lors, continuai-je, il passe ses journées à satisfaire sur cette lancée le désir qui fait irruption : aujourd'hui il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et de se faire maigrir; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout, et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie. Souvent il s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, il dit et fait ce que le hasard lui dicte. S'il lui arrive d'envier les gens de guerre, le voilà qui s'y implique : s'agit-il des commerçants, il se précipite dans les affaires. Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité; au contraire, l'existence qu'il mène lui semble mériter le qualificatif d'agréable, libre, bienheureuse, et il vit de cette manière en toute circonstance<sup>255</sup> ».

Dans son célèbre roman intitulé *Les frères Karamazov*, l'écrivain russe Fiodor Dostoïevski invoquait sa crainte que l'inexistence de Dieu puisse amener cette fameuse pleine licence<sup>256</sup>. Chez Platon, on retrouve une peur qui est tout à fait similaire, car la mise en dépôt de la Raison que proclame le *Traité sur le non-être* annonce le règne de l'*épithumia* et de la théorie « protagorienne » de « l'homme-mesure », et c'est exactement de cette manière « que se produit le régime tyrannique<sup>257</sup> ». Avec l'abolition de l'*alétheia*, la multitude se tourne vers la soif insatiable de liberté, et « au bout du compte, d'une certaine manière, ils [les citoyens] ne manifestent plus aucun respect ni pour les lois écrites, ni pour les lois non écrites, tant ils

---

<sup>254</sup> République, 561e

<sup>255</sup> République, 561c-561d

<sup>256</sup> « Sans dieu, tout est permis », Les Frères Karamazov, XI, IV: L'hymne et le secret

<sup>257</sup> République, 562a

sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, leur maître<sup>258</sup>». De cette liberté excessive naît la « servitude excessive », une sorte de permissivité qui affaiblit la cité et qui, tôt ou tard, permet à celui qui « prend la parole et passe à l'action<sup>259</sup>» de subjuguer une cité complète.

Si la connaissance est impossible, comme le veulent Gorgias, Protagoras et d'autres, on en vient à substituer les principes modérateurs de la rationalité par une certaine « éthique du tonneau percé<sup>260</sup> », laquelle nous invite à satisfaire nos désirs les plus immédiats. Les formes intelligibles qui sont supposées définir les justes limites de l'agir et du dire s'évanouissent au profit des passions sporadiques et éphémères qui assaillent perpétuellement notre corps, cette prison où est enfermée notre âme. Bref, sans la Raison pour le guider, l'être humain devient comme un enfant laissé sans surveillance dans la maison familiale : étant esclave des désirs de sa chair, il se permet de braver tous les interdits (qui sont pour lui de simples construits sociaux, et non de véritables barrières), et tout comme le tyran, il jouit du pouvoir de faire absolument ce qu'il veut.

Ce pouvoir qu'invoque Pôlos, celui « de faire ce qu'on veut, pouvoir tuer, exiler, et faire tout ce dont on a envie<sup>261</sup> », Platon en a vu les terribles conséquences. Ayant vécu la fin du Ve siècle et la déchirante guerre du Péloponnèse, Platon a vécu, comme tout autre Athénien, les régimes tyranniques du conseil des *Quatre-cents* et des *Trente Tyrans*. Ces révoltes oligarchiques, qui pour la plupart furent menées par des sophistes et des disciples de sophistes, ont fortement troublé l'imaginaire de Platon. D'un dialogue à l'autre, on sent bien

---

<sup>258</sup> République, 563d-e

<sup>259</sup> République, 564d

<sup>260</sup> Il s'agit ici d'une référence à l'analogie que Socrate élabore dans le Gorgias à propos de l'assouvissement perpétuel de nos désirs. (493d-494a).

<sup>261</sup> Gorgias, 469c

que ces révoltes sont citées pour exprimer le danger que représentent les sophistes, eux qui sont alors tenus pour responsables « de la disposition mauvaise de la multitude envers la philosophie<sup>262</sup> ». Au final, force est de constater que c'est Platon qui est hanté par les sophistes, et non l'inverse. On sent à ce titre que toute son œuvre n'est qu'une lutte à finir contre ce qu'il considère être le plus grand danger politique de son temps, la tyrannie. Platon est donc « ce héros grec qui a investi toute son œuvre à anéantir la tyrannie pour faire triompher la Raison face à la cruauté de l'arbitraire<sup>263</sup> ». Et cet arbitraire, qui revêt souvent les habits du désir, c'est le sophiste qui le libère et qui en introduit le spectre sur la Cité toute entière.

---

<sup>262</sup> *République*, 500b-c

<sup>263</sup> Je dois cette formulation à mon ami et collègue Frédérik Fortin : c'est la phrase qui, à son avis, résume bien la pensée platonicienne. C'est aussi l'avis auquel je m'attache.

## **Bibliographie**

### **Littérature primaire**

- ARISTOTE, Métaphysique, traduction, notes et présentation par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, 498p.
- DUMONT, Jean-Paul, Les écoles présocratiques, Édition établie par Jean-Paul Dumont, Éditions Gallimard, 1991, 951 p.
- PLATON, Cratyle, Présentation et traduction établie par Catherine Dalimier, Paris, GF Flammarion, 1999, 317 pages.
- PLATON, Le Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Édition établie par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1969, 511 pages.
- PLATON, Gorgias, traduction, notes et présentation par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1987, 382p.
- PLATON, Le Sophiste, [Traduction et présentation par Nestor L. Cordero], Paris, GF Flammarion, 1993, 324 p.
- PLATON, République, traduction, notes et présentation par George Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, 801p.
- PLATON, Théétète, Parménide, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967,
- PLOTIN, Traités 7-21, Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion 2003, 532 p.
- PLOTIN, Traités 1-6, Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002, 292 pages.
- PRADEAU, Jean-François. Les sophistes, tome I : Protagoras, Gorgias, Antiphon, Xéniade, Lycophron, Prodicos, L'Anonyme de Jamblique, Critias, Paris, GF Flammarion, 2009, 562p.



## **Littérature secondaire**

- BANU, Ion, La philosophie de Gorgias: une ontologie du logos, *Akademie-Verlag*, 1990 (134), pp 195-212.
- CASSIN, Barbara. L'effet sophistique, Gallimard, NRF Essais, 1995, 708p.
- CASSIN, Barbara, Cahier de Philologie IV : Si Parménide, Arras, Presses Universitaires de Lille, 1980, 646 p.
- CHÂTELET, François, Platon, Paris, Éditions Gallimard, 1965, 250 pages.
- DE ROMILLY, Jacqueline, Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès, Paris, Éditions de Fallois, 1988, 334 p.
- D.WALTERS, Frank, "Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought", *Philosophy & Rhetoric*, 1994 (27), pp. 143-155.
- FUTTER, Dylan, "Gorgias and the psychology of persuasion", *Akroterion* 2011 (56), pp. 3-20,
- GROTE, George, Histoire de la Grèce : depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand, Paris : Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Paris, 1864-1867, 19 volumes.
- N. GAINES, Robert, "Knowledge and Discourse in Gorgias' "On the non-existent or on Nature"", *Philosophy and Rhetoric*, 1997 (30), pp. 1-12.
- GOMPERZ, Théodor, Les Sophistes, Houilles, Éditions Manucius, 2008, 148 p.
- GUTHRIE, W.C.K, Les Sophistes, Bibliothèque philosophique Payot Traduction par J-P Cottureau, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 347 p.
- H. KAHN, Charles, "The thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4, pp. 700-724
- HEGEL, G.W.F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, traduction et notes par Gilles Marmasse, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 208 pages.
- HEIDEGGER, Martin, Moira dans Essais et conférences, Paris, Éditions Gallimard, 1958, 349 pages.

- HEIDEGGER, Martin, Platon : Le Sophiste, Paris, Éditions Gallimard, 2001, 661 pages.
- HOFFMAN, Stacey, SCHIAPPA, Edward, "Intertextual Argument in Gorgias's 'On What Is Not': A Formalization of Sextus, 'Adv Math' 7.77-80", *Philosophy & Rhetoric*, 1994 (27), pp. 156-161.
- KERFERD, BR, George, Le mouvement sophistique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1999, 270 p.
- LONG, A. A, The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 427 pages.
- MARGARET MACKENZIE, Mary, "Parmenides' Dilemma", *Phronesis*, 1982 (27), pp. 1-12
- McCOMISKEY, Bruce, "Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)", *Rhetoric Review*, 1992 (10), pp. 205-216.
- McCOMISKEY, Bruce, "Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments", *Rhetoric Society Quarterly*, 1997 (27), pp. 5-24.
- MOREAU, Joseph, Platon devant les sophistes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1987, 153 pages
- O'BRIEN, Denis, FRÈRE, Jean, Études sur Parménide publiées sous la direction de Pierre Aubenque (Tome I), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, 324 pages
- POULAKOS, John, Gorgias' Encomium to Helen and the defense of rhetoric, *Rhetorica: a journal of the history of rhetoric*, Vol 1, 1983, pp 1-16.
- SASSO, Robert, « Un moment de l'histoire de la philosophie : les sophistes selon Hegel », *Noesis*, 1998 (2) pp. 63-73.
- SCHIAPPA, Edward, "Interpreting Gorgias's 'Being' in 'On Not-Being or On Nature'", *Philosophy & Rhetoric*, 1997 (30), pp. 13-30
- SCHIAPPA, "Edward, Gorgias' Helen Revisited", *Quarterly Journal of Speech*, 1995 (81), pp. 310-324.

- SEGAL. P. Charles, "Gorgias and the psychology of the logos", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1962 (66), pp. 99-155
- VALIAVITCHARSKA, Vessela, "Correct logos and truth in Gorgias' Encomium of Helen", *Rhetorica: a journal of the history of rhetoric*, 1996 (24), pp. 147-161.
- VLASTOS, Gregory, "Parmenides' Theory of Knowledge", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1946 (77), pp. 66-77
- WARDY, Robert, *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*, Londres, Routledge, 1996, 195 pages.

